Süleymaniye Kütüphanesi
Katalog: Şehid Ali Paşa
Yazma: 1607
Eski Kayıt No.

١٦٠٧

الحمد لله بدء كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء
بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر الاثور والخبر
المشهور كل امر ذى بال لم يبدء فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال
لم يبدء فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدء الامر ذى البال بسم الله ان
تصدره به وتذكره بادئ بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه سائر
عملك على ما هو المعنى الشايع المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص
عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد
رسول الله صلعم الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهر الحديثين
تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالاخر فالباء فيه للالصاق مثله
فى قولك به داء واقسمت بالله فان الداء الصق بسم الله لصوق الداء
بالرجل والقسم بالله — ولا يجوز حملها على الاستعانة اذ هى انما تصور فى
الامور التى لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج لا يعتد
شرعا وان تمت حسا مالم تصدر بسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان
بها فى اتمامها واما البداء فى محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها
بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله عن الابتذال
ولا على الملابسة لان باء الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع
فى حيزها او مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج
زيد بعشيرته واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجه تلبس
الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع
فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك فى بعض الافعال كالتلاوة
والاكل والشرب ومنشاء الاشتباه ما قيل من ان تعلق بسم الله
بالفعل المقصود فى قول القائل بسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة
فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين

اذ يمكن

اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك فى
التلبس بارتكاب تعسف ثم ان الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله
تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله تعالى فيها
اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقائقها قائلا الحمد الذى
هو الوصف الجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها
ذكرا للذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذى هو ذكر الوصف
قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البدء فيكون البدء
بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقى واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا
فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديثى التعارض بوجه اخر غير طائل
لا نطيل الكلام بذكرها الموحد المتوحد بجلال ذاته اى المتفرد به من
توحد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات
النقصان وغير ذاته تعالى فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان
واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كان المتوحد برأيه طلب
استبداده به ولم يرض شركة غيره له فيه ثم شاع فاستعمل فى كل من انفرد
بشئ وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اى بلغ اقصى
جهده فى فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال ذاته
للملابسة من ضيق العطن فى معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم لتفعل
هذا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله بتحجر الطين وفسره بانه
صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير قال ومنه التكون والتولد ولم يشهد
بصحة ما ذكره نقل ولا دل عليه استعمال بتحجر الطين ام يثبت من العرب
بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل
فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة ثم يستعمل عندهم
للحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل
للفاعل على مهل وتدرج كما فى تحجر وتعلم منه تكون وتولد وكمال

صفاته اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهي
التي يتبادر اليه الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة
والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها
ولا شك ان صفات المحلوق عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا
قوله المتقدس اي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت في الوزن
وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت اي كبر واراد بنعوت الجبروت
صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط
والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا اشرت فيه بكي استعملت فيما
حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب
مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن جوه الخلل
والنقصان قوله والصلوة لما كانت سعادة الدارين منوطة
بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة النبي عم
ووصوله الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين
صار الصلوة عليه اصالة عليهم تبعا من روادف جهده تعالى فلا جرم اردفها
بها والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة
الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ما عداها
من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها
في ذاتها مجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء
وكذا الحال في واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبي عم
ورجوعه الى الله تعالى كما توهم بعيد في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة
المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى
المؤيد بحجج الله الدالة على الوهيته والمقصود انه عم مؤيد بالحجج الدالة
على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة
طريق الحق وحمامته اشارة الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق

يحتاج

يحتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتخلص
لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر
فيه من مباحث الذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لمراعاة
الاستهلال قوله وبعد فان مبناه اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف
قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه
والعامل في الظرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم او
الامر جار على ما سبق اليه الكل ودخول الفاء مبني على توهم اما اجراء للموهوم
مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من
الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة
على مكانها وهي العاملة في الظرف والواو مزيدة تعويضا عن صورة
اما وتزيينا للفظ ولا يجوز الجمع ح بينها وبين اما وما وقع في عبارة
المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب
في شيء بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة
ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اما تاكيد مضمون الكلام
واستدراج اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتامل
قوله واساس قواعد الاسلام الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عم
وعرف الدين بانه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشمل على اعتقادات حقة واعمال
صالحة والاعتقادات كما سيجيء منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به
نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد الدين
هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه
عبارة عن الملكة التي يتوسل بها الى معرفتها ستقف على تتمة لهذا الكلام
وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث
حفظ قواعد الدين عن ان يتزلزل بشبه المبطلين والقرينة السابقة اشارة

الى قوله الرابع ان يبتنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول
اخذها واقتباسها وذلك لانه مالم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل
للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة واما ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية
كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد
الى العقايد بيانية وانهما متحدتان بالذات متغايرتان بالمفهوم و
الاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام
بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب عن الادلة اليقينية ثم
قال هذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى بك
ان لا تركن الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام
قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام لما كان تسمية
هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى
اغلب اجزائه واشرافها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها
على ما سيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة قوله
المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى
للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر
الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب
بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن قوله وان المختصر
شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والمهام الملك العظيم المقصود
بيان علو درجة المصنف فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده
والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع
الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين
وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجمعون عليها يقال له ملة يقال
طريق مملل اى ملحوب مسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة

الاولى

الاولى وجمعت قطعه قوله دار السلام هى الجنة سميت بها لان
اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة ينال اهل الجنة
سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات
وعن قتادة رضه ان السلام هو الله ودار الجنة فالسلام فى
الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفى الوجه الثانى مصدر
سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل بمعنى السليم من
النقايص او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى قوله يشمل من هذا الفن
غرر الفرايد غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس
فوق الدرهم وفرايد الدرر كبارها واحدها فريدة واراد بالفصول
العبارات التى تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار
ما فى ضمنها وتدل عليها من تلك المسائل قواعد لدين الاسلام بها
قيامه وعليها بناؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسير
واشاء الشئ تضاعيفه واحدها شئ يقال انفذت كذا اشئ كتابى
اى امضيته وارسلته خلالها
اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية
المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ما من شانه ان يتيقن وفص
الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار دلالاتها
اختيار المسائل التى يجب ايقانها وتنقيح المجدع تشذيبه وهو
قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير
قوله فحاولت اشار بالفاء الى انها بعدها اعنى فحاولت الشرح فى الوضوح
مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر والمعضل يكسر
الضاد المشكل من اعضل الامر وتوخيه الكلام ابداؤه وجهه وذلك
اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها
ذكرها وجعلها فى قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها

تلخيص العبارة عنها والكشح ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصى
الاضلاع يقال طوى فلان عن كشحي اذا قطعك كانه اخرج ودك
عن داخله ويقال طويت كشحي على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافي
التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي يتضح به المعنى المراد
وبالاخلال النقص عنه قوله وهو حسبي ونعم الوكيل ذكر رحمه الله
في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي
فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية
واما على حسبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمين
المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار
ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له
من تامل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه وقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث
قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في
تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف
مبتدا بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعل خبره بالتاويل
المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدا فصار جملة اسمية خبرية
معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا يضمن
المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم
عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد قال ولا محذور
في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه
نكتة ثم قال لا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجمل
التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة مواقع المفردات لا عبرة بتبعها
وايد بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال
الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست
من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تاويل بعيد لا يلتفت

الامثل

وان مجرد عطف الانشاء عليه لا يصلح دليلا عليه اذ يكفي في العطف تضمن الاولى معنى الدعاء
على تقدير انها مستعملة في موضع التضرع والابتهال فيتضمن معنى طلب الكفاية
ويكفي ايضا تضمن الثانية معنى الجزء عن الله بانه وكيل حسن فلا حاجة الى اخراج
التركيب عما وضع له منه

الامثل بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال
وليس هذا الجواز مختصا بالجمل المحكية بعد القول اذ لا شك من
به بشر مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجمله وعمرو ابوه
بخيل وما اجوده وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ يمكن
اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير
تقدم المبتدا في المعطوف ممنوع وجوابه ان امكان الاجراء المذكور
مبني على كون حسبنا خبرا عما بعده ويعرف ذلك من له دربة في معرفة اسالب
الكلام وقد صرح به كلام المعترض في توجيه اجرائه ومبني ذلك الكلام
على انه مبتدا بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدا
والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدا على الخبر مطلقا في الكلام
فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى
المحسب او لكونه في معنى الفعل ولهذا يقولون مررت برجل حسبك فتحط
صفة وهذا عبد الله فتنصبه حالا قلت غاية ذلك انها لا تعرف
في بعض المواضع بناء على التاويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدا
في مثل يحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال الشاعر يحسبك في القوم
ان يجهلوا بانك فيهم غني مضر وفي الحديث يحسب ابن آدم اكلات تقيم
صلبه الحديث ومما يدل على ذلك مقول ان عليه قال الله تعالى فان
حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جده
وعمرو بخيل الاب وجواد في النهاية وحسنه امر ذوقي يدرك ولا يوصف
ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا احال معرفته على المسكة على ان
تقدير المبتدا فيه لا يغني عن التاويل في الخبر وارتكابه يغني
عن تقدير المبتدا ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف
عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد
الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالف للظاهر من غير

عطف القصة

دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضيه صاحبه وبعد الكتيا واللتي فهو
انشاء لطلب الكفاية لا لما ذكره واخرى يجعله من قبيل عطف القصة
على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في
الغرض المسوق له الكلام ايكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل
متعددة متناسبة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها
فالملحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا
يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض
كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة في ما بين اطراف
الجمل الواقعة جزءا منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك
في الجملتين المتعاطفتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام
الكشاف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا
ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه رد هذا العطف
وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا امكان
الاختلاف في وقوع الاعتراض في اخر الكلام هذا ما اردنا ذكره مما قبل
في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرام ولذيل البحث بعد طول
وتحقيق للحق فيه يقتضي مجالا لا فوق مجالنا **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية
اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد استبصار في
طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجه
الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته
بالفقه وجوزه لجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه
الاكمل على تقديم الاحكام الشرعية الى قسميها وتمييز كل منهما عن صاحبه
بالاسم والرسم وقدمهما مسلس الحاجة الى التدوين بمعنى واحد عرج
ذلك الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف
الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها تبعا لما هو المقصود واراد

بالاحكام

بالاحكام النسب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها
تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا بالشرعية
كون العلم بها ماخوذا من الشرع سواء توقف عليه اصلا **قوله** منها ما يتعلق
بكيفية العمل اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل وشيئا من
اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم
الفرايض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان
الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو
المشهور حتى ان وجد فيه قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا
بتكلف بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي ونحوها
وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبقت الاشارة
اليه وعملية لتعلقها بالعمل واتحام لفظ الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا
لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فايدتها ان المستفاد من تلك
الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفيات معينة و
هيئات محدودة كما اشرنا اليه **قوله** ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي
يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد
والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى الاحكام العملية
واعتقادية تعلقها به **قوله** والعلم المتعلق بالاولى اي التصديقات المتعلقة
بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرايع ~~لان تلك الاحكام وتسميتها~~
~~بالعلم بمعناه الاصلي واضافته الى الشرايع~~ لان تلك الاحكام لا تستفاد
الا من جهة الشارع بان ينصب دلايل وامارات يستخرج هي منها فيكون تلك
الاحكام شرايع اي مشروعات من شرع بمعنى سن وقد يقال شبه تلك
الاحكام بموارد الشارية على ما هو المعنى الاصلي للشريعة والى مطلق الاحكام
لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام **قوله** وبالثانية اي التصديق
المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاجماع من الاحكام

والاتيان به على وجه مخصوص ثم سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل صح

والاحكام وتسميتها بالعلم لانها معناه الاصلي واضافتها الى الشرايع صح

الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه
واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين
في مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية
من حيث انها ادلة للاحكام وموضوع العلم لا يتبين فيه فكيف يكون حجة
الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مبادي الكلامية اذ هو
العلم الاعلى الذي ينتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه يتبين مبادئها وموضوعاتها
وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في
افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من
هذه الحيثية **قوله** ولما كانت شروع في بيان الباعث لتدوين العلم
ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث لما لم يكن في الدين
وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها اياكم ومحدثات الامور ومن احدث
في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت البحث عن دليل
وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدء والمعاد
بدعة ومحدث فذلك مما كيف والقران مشحون به وان اردت به ان الاشتغال
به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه امر حسن قد مست اليه
حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والا
والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت
المسماة بالفقه حاصلة لاحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين
وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة
فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهل رعايتها وان لم يكن الشان فيما
سلف ذلك **قوله** لصفاء عقايدهم على للاستغناء عن تدوين علم الكلام
ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه
قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل
الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير تردد ولان نظم الكلام على احسن

الملكة

على احسن انتظام وتنسيقه على اكمل الانتظام يقتضي هذا التقديم كما
يظهر للناظر العارف باساليب الكلام **قوله** فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على
الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلايل وتلخيص المقاصد والقدماء
لصفاء قرايحهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقدمات مقنعة
ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف
في تحريرها وتطبيقها على القوانين **قوله** والاجتهاد والاستنباط واثبات
ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما
يعن له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط
فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له
على ان انما يتكامل بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال انما يتجلى
بعد تصادم الاراء **قوله** فسموا ما يفيده اي سموا الملكة التي
حصلت لهم من تتبع المآخذ وتامل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد
وشرايط الاستنباط تمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن
ادلتها ولو بعد حين **قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي سموا ملكة حصلت
لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل
والنقل حتى يتهيأ لهم معرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها
الاحكام على وجه الاجمال تهيئا تاما **قوله** ومعرفة العقايد اي سموا
ما يفيد معرفة العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات
الصحيحة العقلية مع معرفة وجود الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة
العقايد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام
شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات
الثلثة منقوض بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها
عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك

لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط صح

حتى صح

والنقلية

الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة
مبدأ للعلوم الثلثة وحالها في ذلك حال الهيئة التاليفية على ان الملكة
لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن
ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بالتقييد
في تعريف كل علم ما له نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا
نقض الث انه يلزم مما ذكر ان من حصل الملكات المذكورة ولم يحصل له
معرفة شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل
وفساده ظ وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة
شيء من المسائل نعم لا يقتضي معرفة الجميع مسائلها وللانسان بالنسبة
اليه ثلث مراتب الاولى تهيؤه له تهيأ تاما بان يحصل عنده
مبادئه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها ويسمى هذه المرتبة
بالنسبة الى ذلك فان عقلا بالملكة الثانية استحضاره بالفعل بان يفعل
في مباديه ويحصل منها مشاهد اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس
اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير
تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل واساسي العلوم وضعت وضعا
اوليا بازاء ما يضاف اليه من نفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة
بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه متفرقة
وقضاياه ولا يضبطها ضابط ولا يحصرها عد وحد بل يتكثر بتكثر الوقائع
ويتزايد بحسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها
بالفعل لاحد بل المبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة
استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا
بعضا اخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة او احكاما
مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة به اعني العقل
المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول

ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع

العر

اساسي علوم

جزئيات

متباينة

اجزاء

ملاك الشيء ما يقوم به

اجزاء واما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه
ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامي العلوم في بعض الاستعمالات
على مسائلها كما اذا قيل مثلا ان فلانا يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة
بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا
فتلخص لك من ذلك ان اسامي العلوم يطلق على المراتب الثلثة المذكورة
وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامي يقوم
مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكن لما كان الحاصل للانسان
الباقي معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة
الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها اشارة
الله هنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعدما اشار الى تسمية انفس
التصديقات كما هي الاصل في مسائلها واذا تحققت هذا فلنرجع الى
المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة ملكة الاستنباط كما هو الظاهر
في علم الفقه فقد جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان
منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى وطره عنه فكيف
يتوهم حصوله بدون معرفة شيء من مسائله وبالجملة فالاستعداد
التام للكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقضي العادة بامتناع
حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو
الظاهر في الاصوليين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون
الا بتكرير الحضور واما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز
كون المراد منها ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه
ففي اصول الفقه اجوز بل نقول كلامنا لا يخرج عن الاستعارة في
الاصوليين لكنه موضع تامل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام
اعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يابى عن حمل
ما يفيد على الكمال فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة

عن جميع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن
اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لا بهما
الموجودتان في العبارة والكتابة لا الكتابة فيجب ان يكون التسمية والتعريف
لاحدهما لا الكتابة يدل عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون
ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة
للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتمييز كل واحد منها باسم
خاص لعنى اغناهم عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكره
دونها من بعدهم وسموا ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما
كان حاصلا للسلف وبه يعدون علماء كما هم عدوا باسام مخصوصة
وضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك قد عرفت ان بيان تسمية
كل واحد مما سمي باسم العلم بحرى مجرى تسمية ما عداه به لشهرة
حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان
جعل المسمى والمعرف نفس المسائل مما يأباه قوله بعد معرفة كذا
لان القول بان المعلوم مفيد لعلم مما لا ينفوه به محصل والقول
بان المسائل لكونها مقررة ثابتة كذا يفيد مطالعتها معرفتها دفعا
ذلك على قولنا جز الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ
الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من استعمالاتهم وكذلك
ثاني جعلها عبارة عن ادراكاتها اذ الشيء لا يفيد نفسه والتحمل لنفسه
يصحح باعتبار مغايرة ما بين الشيء ونفسه بان يقال ثبوته من
حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو
على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيده نعم بعد ظهور الوجه الصحيح
او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلي غير
متعلق بشخص دون شخص وهي مفيد لمعرفتها على وجه جزئي
متعلق بشخص شخص ولو سلم استقامته في الجملة في الفروع فلا يتصور
مثله

ثبوت صفة كمال
تكلف بارد لا تلتفت
الى مثله لا سيما في التعريفات
صح

متلقى في الاصول على ما لا يخفى قوله لان عنوان مباحثه اي
في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله قوله ولان مسئلة
الكلام كان اشهر مباحثه فسمي الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية
كانت بعلم الكلام ثم اكتفي بالمضاف اليه كما في شهر رمضان و
يمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد
كثر النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة قوله ولانه
يوثق قدرة على الكلام فسمي به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر
ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى
الفلسفة فسمي بالكلام المرادف للمنطق تبيينا على هذا المعنى لكن نفع
الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة
والآلية وكانه نبه على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله
تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها قوله
لانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام سبب لتعلم العلوم وتعلمها
فكان سببا له في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه
اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعني معرفة الواجب تعالى منه
فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم المسبب على السبب
كما يقال فلان آكل الدم ثم لما اعتني بشان سائر العلوم لم يطلق
عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تمييزا له عن غيره
فصار علما له قوله ولانه انما يحقق بالمباحثة وذلك لغموضه ودقة
مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مباديه
والباطل يشاكل الحق في معانيه فينبغي ان يعتنى فيه باخذه من افواه
الرجال فلا يكتفى بالتامل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما
امتناع تحصيله بها كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر
هذا الوجه في شرح المقاصد قوله ولانه لاشتماله على الادلة القطعية يريد

يريد ان المعتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان
عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى بالامارات
قوله هذا هو كلام القدماء اي الملكة التي لها اختصاص بافادة العقائد
الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء
عند القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وتاليفهم
بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك قوله ومعظم خلافياته اي
مسائل الخلافية قوله ونفي الصفات القديمة اي الموجودة والقائمة بذاته
تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة قوله والاول يثاب بالجنة لان الثواب
حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع لطاعته قوله والثاني يعاقب
بالنار لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله اقامته قوله والثالث
لا يثاب ولا يعاقب اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب
او النار فيعاقب اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق
في السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم لا دخول
الجنة الثواب لا دخول النار العقاب ومعنى كونهما اي الثواب والعقاب
ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب
والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان
والامة قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة
لا يستلزم الثواب قوله فسموا اهل السنة والجماعة قال رحمه
الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن
سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري
صاحب رسول الله صلعم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه
الى السنة اي طريقة النبي عليه السلام والجماعة اي طريقة الصحابة وفي ديار
ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي

تلميذ

تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد
ابن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وما تريد من
قرى سمرقند قال وبين الطائفتين في بعض الاصول كمسئلة التكوين
ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك
والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلال
قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه
عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر
الطاقة البشرية ولها اقسام ثلثة لان الموجود ان كان مستغنيا
عن المادة في الوجود الخارجي والذهني فالعلم الباحث عن احواله
يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلمه
يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي دون الذهني فهو
العلم المسمى بالرياضي ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود
المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لا جرم شارك العلم
الطبيعي والالهي في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام
مقتفيا اثر هداه وفي الفلسفة مكتفيا بما يهواه وقع الخلاف بين العلمين
فيما ضلت في بواديه اوهامه وزلت في مباديه اقدامه وصار تلك الاوهام
شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل
ويثبتوا العقول القاصرة عن الذلل ولما كان لها ارتباط ببعض
اخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضيات
وهذا العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو
الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتاخرين تحول اليه كلام القدماء
شنافشينا فكما اتفق الاختلاف في اختلاف مسائله وقع الخلاف
في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث
صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة

احلا

موضوعه

سراج الدين القاضي الارموي صاحب المطالع

وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هو وذات الممكنات
من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود
ويمتاز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله
صاحب المواقف المعلوم من حيث تعلق به اثبات العقايد الدينية
وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهي انه قد انقدح لك مما سلف
ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقايد الدينية
ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام العملية فقد
لا تكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء
متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا باس ان لا يكون لاحدهما
موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف
وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال
الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طايفة من تلك
الاحوال المتعلقة بشيء واحد او اشياء متناسبة تناسبا
يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة يفرد بالتدوين
والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم
الادبية فاذا انعمت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن
فيما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا
فليس فيه كثير باس فتدبر لا اصابك من بوس **قوله** رس العلوم
الدينية لنفاذ حكمه فيها **قوله** وغاية الفوز فان الاعتقادات الحقة
مثمرة للسعادة بالذات وبما تقتضيه من عمل الصالحات **قوله**
وبراهينه الحجج القطعية لما عرفت من ان الواجب في مسائله
هو اليقين وانه لا يكتفى فيه بالظن والتخمين **قوله** فانما هو للمتعصب
في الدين جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على
اربع طوايف الاولى من متعصب يقصد به ترويج مذهبه فيحرم

لذلك

مسائل الكلام بالحقيقة عند المتاخرين
هي العقايد الدينية ومباديها كما هي
كذلك عند المتقدمين وما عدا ذلك فهو
بالحقيقة مسايل علم اخر اورد فيه
لغرض فالاختلاف بين الكلامين
بحسب الصورة بحسب الظاهر
منه

قوله هو الكلام المطابق وقال بعض المحققين الحكم ههنا بمعنى الايقاع
والانتزاع والمراد من الواقع المعلوم قال الشارح في بعض تصانيفه
المراد من الحكم الوقوع ومن الواقع ما في نفس الامر على الاول يكون صفة
للعلم وعلى الثاني للمعلوم التصديقي **قوله** لكنه اشار بردها قيل وهو
محل تردد اذ لم يكن المراد طايفة مخصوصة لم يكن المقصود
بالتعيين اهل الحق الترغيب منه

فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثاني من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين
فنظره في مباديه يفضي الى الشكاك في قواعد الدين فعليه ان يتسلم بيد العاجز
ويتدين بدين العجايز والثالث من هو معوج الذهن مخطئ طريق اليقين فغرضه
من الاشتغال بمقاصد المتكلمين ابطاله وردّه والرابعة من يتوغل في الخوض في الحكمة
فيقع في ظلمات الفلسفة فربما يعجب بعقله ورايه ويحتج من ورايه **قوله** قال اهل الحق
قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سننهم والاقتداء بسننهم
لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طايفة مخصوصة
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر
ضعف ما توهم من ان معول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه اياه
قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بالشيء عند اهل الحق **قوله** واما الصدق
لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا له في اغلب استعمالاته
ومقترنا بما قرن به الحق ومستعملا في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع
هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال وان مقابله ما ذا فاورد كلمة اما
ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال
فان استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في
الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت
بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما **قوله** ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه
اي كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع
له صفتان اعتباريان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي
يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فانه الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم
الذي يعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل
معنى التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حقيقا يقاس اليه الواقع والصفتان متلازمتان
قوله حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها
معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص
فانه ما انكره السوفسطايية بثبوت الماهيات مطلقا فالحقيقة في مقابلتهم يطلق على المعنى الاعم

فانه اذا لم يتكرر الضمير يحتمل ان يعود الى الشيء الاول فيصير معنى التعريف حصر الشيء بانه شيء ما هو بخلاف ما اذا كرر الضمير فانه الظاهر عوده
الى شيء واحد والا يلزم التكليف بما لا يفهم ومثله لا يحتمل والتعريف وانما ذكر الشيء الثاني ليلا يرجع ضمير التعريف الثاني الى ما هو خارج
عنه وعلى تقدير عدم التكرير رجوعه الى الشيء الثاني هو الظاهر لكن يعارضه استبعاد كون المبتدأ نفس الخبر واستبعاد صيرورة الشيء
نفسه من الاشياء بناء على الظاهر في الوهم الى رجوعه الى الشيء الاول ولهذا لما امتنعوا عن هذا الوهم في مثل قولهم حقيقة
الانسان ما به الانسان انسان لم يأتوا بالضمير الاول
ولا ما يقوم مقامه منه

فان قلت قد تصور الماهية بوجه من وجوهها فيوجد في الذهن
بدون وجود نفس الماهية وذاتياتها قلت ليس الموجود في الذهن
هناك حقيقة هو الماهية بل وجه
من وجوهها لكن لما كان ذلك
الوجه مطابقا للماهية عده وجودا
للماهية مسامحة على انه ان كان
ذلك وجودا للماهية حقيقة فلا معنى
للقول بانه لم يوجد الماهية او شيء
من ذاتياتها في الذهن كما لا يخفى
غاية انه لم يعلم كنه الماهية وكنه
ذاتياتها ولا يلزم منه انه لا يوجد
في الذهن اصلا فافهم منه

وما ذكره من تحقق اللزوم بين
المعدوم والمعلول مم وتمسك به من
قولهم الدليل ما يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر فغفول عن
الفرق بين اللزوم لشيء وبين
اللزوم عن شيء منه

اي بوصف لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا
لا هو هو وخرج بتكرير الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وصف بصير انسانا
لكن المراد به وصف بصير الانسان لا غيره انسانا فظهر مما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال
جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه قوله بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان
غير لازم او لازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لموضوعه خارجا
وذهنا من غير ان يتقرر له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية وحصول
والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود لشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر تصور الانسان
وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر لك بالتامل
الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه
فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون تصور الذاتيات ايضا فورد
عليه ان بعض العوارض اعني اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون تصوره
فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه
الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان
تصور اللازم فانفك في ذلك الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم
لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات ظاهرة بما
قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم
يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي كونه معدا او لا وجوب
تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصور ملزومه بالمعنى الاول
الا مع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم كمالات
تصوره كالممكنات بالنسبة الى اعدامها قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار وجوده لان
محققه اي في ضمن افراده حصصه فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء
بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق قوله وباعتبار تشخصه هوية فيكون الهوية
بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل بمعنى التشخص وبمعنى الوجود الخارجي ايضا

اي وقع الوصف بهما بالنسبة الى المعنى لفظ الوجود
دون الشيئية فلو كان الترادف لما وقع هذا ويمكن
ان يقال يجوز ان يكون اللفظان مترادفان لكنه
تعلق غرض ناظر المعنى من لفظ الوجود وتوصيف
الماهية بها بالقياس الى المعنى من حيث انه مستفاد من لفظ
الوجود لفظ الله

ايضا قوله الشيء عندنا الموجود اي هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان
فذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى
ان الممكنات محتاجة في وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها فان كل شيء
شيء في حد ذاته وان لم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجود والامكان
نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شيئيتها ويفيد حمل الوجود دون
الشيئية فالامر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه
فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا
تقرر الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها
بالاحكام في الخارج فاعتبروا شيئيتها قوله معناه بديهي التصور هذا هو المشهور
فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا بديهي خلافا للامام فانه
تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف الوجود زعما منه بانه كسبي ومنهم
من قال بامتناع تصوره قوله فانه قيل حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية او لازم بين
لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو ولخص المحقق ان اتصاف ذات
الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون
ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفي فرض العقل كذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا
الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها
اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد
الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر
ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما يشير
بذلك قوله للجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب
الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده
او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فيعبر
عنه بلفظ واجب الوجود ويحكم عليه بالوجود الخارجي ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك
الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء معروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت

فيحكم عليها بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثل ايضا قولنا ابو النجم بالنسبة
الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع
فيهما بوصفه بالفعل في نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه
بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده لله دري ما احسن صدري
ينام عيني وفؤادي يسري مع العقاريب ارض قفر ولقد كشفنا بتوفيق الله
عن حقيقة الحال وحلية المقال من غير لجلجة ولا مجج فدع عنك ما قيلا ويقال فماذا بعد
الحق الا الضلال **قوله** وتحقيق ذلك يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف
اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بعرض العقل والنظر في ذلك ان كل قضية
يشتمل على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو
اتصاف الموضوع بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا
ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا
وقد لا يكون كذلك بل لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم
اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام
احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البرهان **قوله** من تصورها
والتصديق بها اي بوجودها وباحوالها اي ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق
العلم بالشيء اعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه
ومن بديع القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف
على ما دعاه الى ذلك **قوله** للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضمير بها يعود الى
حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصورا
لماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل
على نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف
حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم **قوله** والجواب ان المراد الجنس
يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق
على ان ما ذكره لا يستغني عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق

ورد

ورد هذا الجواب بانه لا يغني عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه
على وجوده وتحقق العلم به حتى يستدل على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون
الا بالمقدمات المعلومة والجواب ان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت
الحقايق مع تصور انها والتصديق باحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود
لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولا
مبنى هذا الجواب شيء لا مستند به والشارح عنه بريء وثانيا القول بان المقصود
الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصور انها والتصديق
باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه
على ان لجنس الحقايق وجودا في الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا رادا لما ذكره
السوفسطائية من نفيهما راسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به
تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم يؤخذ الامور المعلومة شهادتها مقدمات يتمسك في المط
وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا يكن من الخابطين خبط
عشواء **قوله** منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة
وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على
وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم
والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك
ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها **قوله** ومنهم من ينكر ثبوتها هم
لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر
ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المحرور
وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر
فضلا عن تكيفه بالكيفيتين والادرية امثل طريقة منها حتى توقفوا عند اشتباه
الامر لديهم والتباس الحال عليهم والعنادية اسوء حالا حيث رفضوا الشهادة
القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من
قال وان لم يصدق في ذلك المقال لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينحلون

هذا مذهبها ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه قوله ان لم يتحقق
نفي الاشياء يريدان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها
بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ المنفي
هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي لا اتصاف لشيء من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء
وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات
وتميز حقيقة من الحقايق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقايق لا العندية
اذ هم لا ينكرون الحقايق بل يثبتونها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل
قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه
الزاميا لا ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم
وان لم يكن مسلما عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته
اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة
انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام
الخصم جدلي مركب مما هو عندهم مسلم فيفهمون انه اتمام هذا الالزام على العنادية
وفي عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من
ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق
المقدمات التي تمسكوا بها وبالتزامها المطلوبهم وبحقيته في نفس الامر وليس الامر
على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء
في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكار انفس الحقايق على الوجه المحرر في صدر
البحث قوله والحس قد يغلط كثيرا نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه
كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه
يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر
فيه غلطه اذ لا شهادة لمتهم قوله لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط
فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها
قلت لا حاجة الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول

الجزم

قوله انه صفة اي امر قايم بغيره يوجب لمحلها وموصوفها تميزا خرج به عن الحكم ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا
فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها حيث ان الشجاع
بشجاعته تمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده يتميز عن الابيض
واما الادراكات فانها توجب تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم
وتوجب لها ايضا تميزا
المدركات بها عما عداها اي محلها
بحيث تلاحظ ادراكاتها وتميزها عما
سواها بين العلق اي ما ليس من
الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج
ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا
في الامور العينية كما يصرح به لا يحمل
النقيض اي لا يحمل متعلق التميز
نقيض ذلك التميز وهذا القيد خرج
الظن والشك والوهم فان متعلق
التميز الحاصل فيها يحمل نقيضه بلا خفاء
شرح مواقف

الموجود
اي الوجود الذهني
وقال الحكماء هو الوجود الصورة
الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة
واراد ابن الصورة الحاصلة على ما صرح
به بعضهم ويدل عليه ما هم حملوا العلم
من قوله الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول
الصورة وذلك يدل على انه
ليس من هذا العقل وانما ذهبوا
الى انه العلم هو الوجود الذهني

واما الادراكات فانها توجب لمحلها
تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم
وتوجب لها ايضا تميزا
المدركات بها عما عداها اي محلها
بحيث تلاحظ ادراكاتها
وتميزها عما سواها

خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه
وحاصله انه لا يكون معه التجويز عند الميز احتمال نقيض المميز وتجويز وقوع الطرف
المخالف له لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع
النقيض بل يجامع كل واحد منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا
وخرج ايضا اعتقاد المخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا
لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول بل ويحصل بدله اعتقاد
النقيض بخلاف العلم فانه لا يبقى معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما
ولا في المآل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت
بما عدا النسبة التامة يسمى تصورا وان تعلقت بها يسمى تصديقا ايجابيا
ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التوجيه الاول
يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه
على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير
ليس فيه ارتكاب تكلف مستدعة ولا التزام تعسف مستشنع وتفصيل جملة ما قيل
فيه ومميز غثه وسمينه ببيان يفيه يستدعي مزيد بسط للكلام يضيق عن
احاطته نطاق هذا المقام قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني المراد من المعاني
ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة
بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التمييز بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه
لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية
كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه
بعد غيبة المادة قلت هذا مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات حكما بالعرض
فان المدرك اولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الثانية امر خيالي
والخيالي وان كان كليا محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لا بتعلق القيام به بل
تعلق الوقوع عليه وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن مطابقتهما
للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما قوله وللتصور ابناء على

على انها لا نقائض لها اي لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه ولانه لا تناقض حقيقة
بين الادراكات الا يرى ان الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله على ما
زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر زعموا مطية الكذب وقد صرح به
حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات
الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس
بشيء قال وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمي مشروطا بالمطابقة
وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما يقال من ان نقيضي المتساويين
متساويان ونقيضي المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس
النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم
على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك الاشكال انه يلزم
ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له
تصديقا يقينيا اذا لم يحصل هذا التصديق عند ما لم يحصل عدم احتمال التصور
للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمآل اما الدور او التسلسل على انك
قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون بحسب
نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول في غاية السقوط اذ المحمولات
في القضايا المذكورة ثابتة لما اريد بموضوعاتها فيكون صادقة قطعا غاية
ما في الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة في نفس الامر ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها
على انه يمكن ان ينفصل عنه بارتكاب تأويل وهو ظ ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال
المعلومات التصورية في نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة
معها اجمالا او ارتفاعها لم يجد بينهما تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية
فانها على طرفي وقوع وانتفاء اذا لاحظها العقل يجدهما متدافعين وجودا
وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب
عنه بان التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصور كان

او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظل لحكايته عنه فهو بذلك الارتباط سبب
لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود
من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ما هي ظلال وحكاية عنه ليتمكن من اجراء
الاحكام عليه ولاشتراك كل علم مطابق لما هو ظل له وستوف معنى هذه المطابقة
فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود
منها ليس ملاحظة ما هي ظل لها كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة
بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع
والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه
على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي معرضا من المطابقة
وعدمها فما كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا
لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما ينكشف معلومه على
انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما
تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال
ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطاء فيه اصلا
لكنك اخطأت فزعمت انه المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطاء انما هو في هذا
الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور وكشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصهال في
الذهن فيجعل آلة لتصور ما يطابقه من افراد الفرس ولا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة
لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا
هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع غير مطابق
اذ لا يمكن ان يقال التصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال
ليس سببا الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ما هو سبب لانكشافه
وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان
وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابقها فاما ان
الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصهال بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد

واما

قوله كالنار للاحراق ههنا احراق واحتراق والاول امر قائم بالنار والثاني بالمجاور ولفظ الفعل كما يطلق على المعنى المصدري القائم بالفاعل الذي يقال له الايقاع والايجاد يطلق على الاثر الحاصل في المحترق والمراد من الاحراق الاول ومن الاحتراق الثاني

واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان
الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك
الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط
اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر والقدر
كشفنا بهذا الاطناب عن حقائق هي لب اللباب ودقائق تميز القشر عن اللباب قوله
وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة
ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد
استعماله قوله فانه لذاته لا بسبب الاسباب اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة
قائمة به تعالى توجب انكشاف المعلوم له تعالى لا انه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة
والفلاسفة ولهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب الاسباب قوله والا فالعقل لما كان
ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما يجيء من انه قوة
للنفس بها يستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال
القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب
للادراك في الجملة قوله كالنار للاحراق هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل
للافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبداء القبول والنار مبداء التاثير والايجاد
على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتاثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان
ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة كما ان نسبة النفس الى ادراكاتها
وسائر افعالها نسبة القبول والمحلية كذلك نسبة النار الى الاحراق قوله وانما
للحواس والاخبار آلات وطرق جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق
في وصول العلم الينا واما جعل الحواس آلات فانما يكون ذلك ايضا بناء على الشبه
والمجاز او على جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك ان الآلة
هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله المقرب في وصول اثره اليه فالآلة ما هي واسطة
في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون لها ذكرا
بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا

كما هو رأي من يجعل جملة الشرط من تتمة العلة المادية **قوله** هذا على عادة المشايخ في الاقتصار
على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يريد ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة
وهو غير منحصر في الثلثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعديد جميع انواعه وتفصيل احكامها
لان غرضه الاصلي هو ضبط العقايد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات احيانا
يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفة فان مقصودها الاصلي معرفة احوال الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم
في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشناء ولا للفيلسوف من التعرض لها بد وخيار
وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتاخرين خلطوا الكلام
الفلسفي بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات **قوله** عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي
لا شك فيها يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية وانما بعضها
فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات
ولا مجال لجعل الرئيس في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهايم دونه فلا جرم
جعلوها من الاسباب **قوله** وكان مرجع الكل اي الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع
البهيا والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجريبيات والحدسيات فلاحتياج كل منهما
الى قياس خفي على ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل
قوله بان تناجوعا وعطشا هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا
اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهايم باوهامها
كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف عليها
فلو سلم ادراكها غير ما ينال الى الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان
يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى **قوله** وان كان في البعض
باستعانة من الحس كالتجريبيات فان العقل لا يستغني في الحكم بها عن تكرر المشاهدة
وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات **قوله** يعني ان العقل حاكم بالضرورة
بوجودها فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة **قوله**
فلا يتم دلايلها على الاصول الاسلامية فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول

الصورة

الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ
لاكثر من واحد وشيء منها غير مسلم عند المتكلم **قوله** بطريق وصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ هذا الكلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك
جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى
قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ
وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القايم بالهواء الحاصل
في داخل الصماخ وخارجه بانه يدرك اولا ما في الداخل ثم يتتبع ما في الخارج فيدرك
جهته وقربه وبعده **قوله** يعني ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك بطريق
جرى العادة من غير تاثير من الحاسة كما زعمه المعتزلة ولا اعداد منها وارتسام
صوره فيها كما زعمه الفلاسفة **قوله** يتلاقيان ثم يفترقان اما بان ينعطف النابت
يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على
ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه
العبارة تنتظم كلا المذهبين **قوله** وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الطرف
والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون
والملاسة والخشونة والتشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب
والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء
والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة والائتلاف والبعد
قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس البصر
ولا يتركون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض
تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون
فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الوضع الاولي وغير الاولي
والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات **قوله** بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة بكيفية الهواء بكيفية ذي الرائحة عند المجاورة
لا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخ عن

امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية
بل ولا يخ في الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة من ذي الرائحة حتى ظن ان الكيفية
المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول
ايضا قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم فاما ان يكيف تلك الرطوبة
بكيفية المطعوم وتصل الى الذايقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تصل
اجزاء من المطعوم بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذايقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء
نفسها على ما قيل في الشم قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن اراد به جميع
ظاهره اي جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حسية كالكبد
والرية والطحال والكليتين على ما صرح به في الكتب الطبية قوله من غير تاثير للحواس لا على
وجه الايجاد كما هو راي المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة
فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز قوله فان الخبر كلام يكون نسبته خارجية مطابقة
او لا مطابقة المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة
تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا
وقوعها والتصديق كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا
الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها في نفس الامر وذلك اعني
حال النسبة من الوقوع او اللاوقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما
فانه اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو
مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور
وانه اريد بهما ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على ما يصرح به
الشارح كثيرا فالحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن
مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع
وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظة به من نفس الواقع والمطابقة
لا يتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان الحال من حيث انها مشاهدة
بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غير ما من حيث هي هي واقعة في نفس الامر فتعرض المطا

المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخير قوله اي الاعلام بنسبة تامة اراد
بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما التصديق فانه وان
كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان المخبر اعلم وظاهر
من تفسيره ان المراد بالشيء هو النسبة وبما هو متعلق به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال
المراد بالشيء المخبر عنه هو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له
او انتفاؤه عنه قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي والتواتر لغة التتابع
واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا
وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد
واصله وترى قوله اي لا يجوز العقل توافقهم لا قصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل
الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا الا ان لا يحصرهم عد
ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط
طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع
ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين
او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بالاساس له بهذا المطلب
وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة
يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حد لا يتصور تواطئهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول
العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطرار فانه ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه
معلوم يحققه قوله والاول اقرب اي معنى وان كان ابعد اي لفظا اما الثاني فظاهر
واما الاول فلان ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره
بان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية ليس بالتواتر
قوله الثاني ان العلم الحاصل به ضروري فان قيل انى يتصور ذلك وهو موقوف
على تحقق انه الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر
شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه
نظري واجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة

لصدق الخبر ولا معرفة لبلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحالة ذلك العلم منها
نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتها وهو حصول العلم القطعي
كما اشرنا اليه **قوله** فتواتره مم اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عم
لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة
بل نظروا اليه من بعيد حصلوا بما شبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس
التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تابيد دين موسى عم حد التواتر في كل طبقة
مم ولعل ذلك في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون
نعت محمد عليه السلام في التورية على انه قيل بخت نصر قد استاصلهم وقطع عرقهم
حتى لم يفلت منهم الا الاحاد والشواذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع
في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد يمسك في اصل الشبهة
بخبر اليهود عن قتل عيسى عم والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى
كانوا السبعة نفر دخلوا على عيسى عم ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال
بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا
عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء
وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف وفي قوله تعالى
وما قتلوه وما صلبوه يقينا ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم
بين لا شبهة فيه **قوله** كالتنوية هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون
حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سوم اسم صنم معروف وقصته معروفة والبراهمة
جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية
نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما **قوله** والرسول ان اريد
جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله تعالى
ليبلغ ما اوحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية وشهد الحديث على ما روي انه سئل عم
عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال

قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي ان
الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي تبعه ومن بعثه لتقرير
شرع سابق كانبياء بني اسرائيل ولذلك شبه النبي عليه السلام علماء امته بانبياء بني
اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسمعيل وكان رسولا نبيا
من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب كتاب فان اولاد ابراهيم عليهم السلام
كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر وهو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي
يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء
من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر
ان يدعوا الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب
مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ما اورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد
الكتب لما روي عن ابي ذر رضي انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب
فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمس صحف وعلى
اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية
والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ
لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخ ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض
المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام
او تنبيه في منام **قوله** المعجزة امر يعم الفعل كفلق الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القوت
المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات **قوله** خارق للعادة بان يظهر اثر من امر
لم يعهد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط
وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه
اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما بمجرد
ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتاثير نفس الخبيثة مع الشرائط المعينة
على ما هو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لتربية على اسبابها باسرها احد
يخلقه الله تعالى عقيبها ليخالف العادة وان اطبق عليه القوم فرية بلا مرية ولا شك

له في جريان التعلم والتعلم فيه اذ لا يتم به عمله **قوله** قصد به اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى
اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه
على ان قصد اظهار الصدق يقتضي سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر
والشعبذة والكرامات والارهاصات وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات
مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة وبهذا الاعتبار يطلق اسم المعجزة
عليهما لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القصد
خاصة مطلقة للمعجزة يمتاز بها عما عداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق
المدعي للمتأمل المستبصر ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها
مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا
للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا اتركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة
فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة
نبينا عم ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي **قوله** هو الذي يمكن التوصل
قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل به بالفعل بل يكفي
فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن هو منه ويقدر عليه من قولهم فلان
لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان ههنا بالمعنى اللغوي وحاصله ان الدليل ما يصلح
لان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب خبري بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب
النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف
المذاهب وهذه الصلاحية لا تفارقه توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو
المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس
في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله
الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبري المعرف
وهذا التعريف يشمل المفرد كالعالم والمركب كقولنا كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول
ربما يتوصل بالنظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف
الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر **قوله** قول مؤلف القول

القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به قول من قضايا
وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء
والتمثيل وغيرهما من الهيئات فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا عندهم بل امارة
ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته
بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه ماخوذا على الوجه
المعتبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدماته البرهان هو العلم
والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها في الواقع تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان
المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه
اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه في الواقع
فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطقيين بان يراد
من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفس صدقه وتحققه لا يناسب المقام
ومن زعم ان هذا الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود
العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شيء
مما ذكر لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات مرتبة ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ
نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين
انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء المقدمات
المرتبة **قوله** فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم اي لا قولنا العالم
حادث وكل حادث له صانع فهذا القصر غير حقيقي فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد
والمركب **قوله** فبالثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير
تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى
تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة
للدليل عن غيره تمييزا تاما فلا وجه لابطاله بطلانا عكسا او طردا وحقيقة انه قد
تحقق عندنا بالتفتيش عن احوال معلوماتنا ان يتيقن بعضها مستفادا من بعض
آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة الشكل الاول مع معرفة لوازمه

كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئة باقي الاشكال او مع النظر فيه او في احواله كمعرفة المقدمات
الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم يعرف ان الدليل على اي من هذين البعضين
يطلق فنبه بهذا التعريف ان الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم اي يستفاد
منه يقينه على الوجه المذكور العلم بشيء آخر اي يتيقن البعض الآخر فلا غبار عليه
ومن ظن انه تعريف حقيقي فتصدى لتوجيه وارتكب غلطا شططا واما الاعتراض
عليه وعلى ما قبله بمبادي الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة
الحدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة
بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليهما فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلا فساد
في صدق التعريف عليهما او بان المبادي التي يمكن ان يستحصل منها المطالب
بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه
المنع فانها لا تستلزم المطالب لا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها
حدس قوي وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما بعدم صدقهما
على المبادي بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق الدليل عليها
قوله فالقطع بانه اظهر الله تعالى يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى
الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية
وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتي بيانه فيما بعد
قوله في التيقن اي عدم احتمال النقيض هذا هو المعنى الاصلي لليقين يقال يقنت
بالكسر يقنا وايقنته واستيقنته اي علمته وزال شكي ويقابله الظن ولكن
اعتبر فيه الثابت عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم
ربما يطلق على معنى اعم من اليقين صرح بالمعنى المراد وفي كلامه اشارة الى ان النظريات
متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى اليقين وان منها ما يقارب الضروري
كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة
القياس المفيد لابتداء او بواسطة نوع خفاء او يكون في المقدمات والوسايط
كثيرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين

على هيئة

فان قلت كيف يستبدان بها وبها محتاجان في ذلك الى دلالة
الدليل على صدقها قلت ليس المراد من استبدادهما ان مجرد
ادراك الفاظهما يكفي في العلم بمدلولهما بل يجوز ان يتوقف
ذلك على النظر في احوالهما لكن المقصود انهما لا يحتاجان
في ذلك الى ما يدل عليه بخصوصيته مضمونهما كما في الخبر المقرون بالقراين
فانه لا يفيد العلم بمضمونه وان
احتهد في النظر في احواله ما لم ينضم
اليه ما نطق بخصوصيته مدلوله
فتامل منه

على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة في اخذ العقائد هو السماع لا العقل
قوله او بغير ذلك ان امكن كالالهام او السماع منه عم في المنام كما ذكره بعض ائمة
الحديث وكعلم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله تعالى قوله هو ادراك
الالفاظ وكونها كلام رسول الله الاول ادراك تصوري يحصل للنفس بحس السمع
والثاني ادراك تصديقي بحس البصر مدخل فيه ايضا قوله بمجرد كونه خبرا يريد ان المراد
بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه تفصيلا
ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقراين في الصورة المذكورة انما يفيد العلم
بمضمونه بانضمام شارع قومه الى داره فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد والعلم
يحصل من اجتماعهما فان قلت كان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك
القراين ليست مما يمكن ضبطها اجمالا ولا تنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها
باختلاف الطبايع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع
فهما مستبدان بافادة مدلولهما تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق
مضمونهما اجمالا وكاينا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما قوله وخبر
اهل الاجماع في حكم المتواتر اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا واما لان الاجماع
لا بد له من سند فالاجماع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل
الاجماع في حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السنة حقيقة والاجماع
كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظاهر وكذا ان كان من الكتاب
وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند
الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف
كان له وجه وجيه ولعل مراده من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة
الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يحتاج ما اورده الشارح فتامل
قوله هو قوة للنفس بها يستعد للعلوم والادراكات اي الاحساسات فان من زال عقله
كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن سينا في الحدود بصحة الفطرة الاولى
وعرفه بانه قوة بها يجوز التمييز بين الامور القبيحة والحسنة وهي المعنى بقولهم غريزة

اي صفة جبلية تنبهها العلم بالضرورة حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي الحواس
واما عند عدم سلامتها كما في حالة النوم والسكر مثلا فيتخلف عنها العلم قوله وقيل جوهر يدرك به
الغائبات وفي بعض النسخ يدرك بها الغائبات فلو صح فتانيث الضمير باعتبار انه قوة او آلة قالوا
انه جوهر بسيط او جوهر لطيف سالك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عم
ان الله خلق العقل في احسن صوره فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت
اكرم خلقي بك آخذ وبك اهب وبك اعذب وبك اثيب ولقوله عم اول ما خلق الله تعالى
العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة
عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به ثم انهم قد تعارفوا على
اطلاق الشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات
بالمشاهدة ظاهر ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل في احوال المحسوسات
وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسباتها ومباينتها فيدرك فيها معاني كلية وتجزم
بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان يستحصل جوهرها
حسب جهدها وجهدها وجدها وجدها قوله لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات سواء
كان في الحسابيات او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس
ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالامر في جميع العقليات
قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين
في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاحق
والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل وفي الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات
والحسابيات قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء هذا انما يصلح ان يكون
حجة للمنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا اللهم الا
ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كما تحققا
فلا عبرة بشهادته اصلا قوله ففيه اثبات ما نفيتم من افادة النظر العلم في الالهيات
فانه هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا اما اذا اكتفوا فيه
بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع في افادة
النظر

فائدة فهو آلة المدرك لا نفسه

النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين قوله فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم
الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم
كدليل الخصم والعوض معارضة المعصوم بالموهوم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم
بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا
وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير كلامه على وفق كلام شرح المقاصد
واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا فلا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام
خصمهم بما هو عنده مسلم قوله فان قيل هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم
بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر والعلم بها
فيبطل كلامه بابطال ايهما كان قوله لزم اثبات النظر اي افادته للعلم بالنظر اي
بافادته وانه دور اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم
بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم
بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوصل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك
ولهذا قالوا ان فيه تناقضا ورد على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه
قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال كما اختاره الامام
الرازي وقوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين
قوله وشهادة من الآثار فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف
واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد الناس جدا قوله وشهادة من الاخبار مثل قوله عم
كل ميسر لما خلق له وقوله في حق النساء هن ناقصات عقل ودين ولهذا جعل شهادة
امرأتين بمنزلة رجل قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد ان النظري المطلق افادة النظر
للعلم معبر عنه بهذا لفظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة
ويكون افادته للعلم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا
استحصال افادة نظرنا للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك
وهذا مفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا ان كل نظر صحيح يفيد على
ما ادعاه الآمدي نضم اليه ان دليل افادته للعلم مخصوصه بالضرورة بل لكونه صحيحا مقرونا

وانما قال مثل الدور لانه الدور انما يكون في الصورة بكشف معايوس كتوقف ا على ب وتوقف ب على ا وهنا ليس كذلك الا انه يلزم هنا ما يلزم الدور

شرايط فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايط مفيد العلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك
في الحكم فيثبت المط بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب وفي كلامه قال وهذا ما قال امام
الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه
من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر
الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا
النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين
لكن لا يلايم ظاهر عبارته وكان ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا
من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن
منع ذلك ههنا ولم يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون
ذلك معلوما له على وجه كلي مغروسا عنه لئلا يفتقر الى اثباته في كل مط مط واما انه
يجب ان يكون كذلك في كل مط فلا والحقيقة ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته
فيفيد الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بنتايجها وان لم نعلم ذلك حتى اذا
تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم
ان النظر المفيد له ماخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت الى حاله ولا الى حال
العقد المستفاد منه حتى اذا استكنفنا النظر متوقفا لذلك وصرناه من جملة ما علمنا
افادته معلوم الحال عند ذلك حكمه ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستانف
مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي
من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتامل
والله الموفق قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى التكرار ردفه بالادخال التجريبيات
والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهة والثاني بالنظر الى
المعنى المراد منه عرفا قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء بل ظن ان الكل ما عدا ذلك
الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور
مطابق البتة وان ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا على ما سلف تحقيقه قوله اي حاصل

بالكسب

كتاب الاكتساب

بالكسب وهو مباشرة الاسباب الكسب وكذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب
كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله
على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه
قوله ويقابل ما لا يكون تحصيله مقدورا الخلوق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله
وتركه بل يكون حصوله ضروريا لازما لا يحتاج الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري
بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين
جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي ذهابا الى ان شيئا من اقسام الحصول
بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن
من تركه ايضا وما لا يتمكن من تحصيله تركه لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل ان الشيء
اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء قوله
فظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يخلقه الله تعالى
في نفس المخلوق من غير كسب ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة
السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاحضار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه
يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين المعنيين قوله وتغير احواله اي احواله المتغيرة
بحسب الاوقات كالذة والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت
قد سبق ان الوجدانيات مفهومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في
الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ما هو مقدور لنا حاصل
بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان
قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الوجع
المبرح ولا يشعر به للاشتغال بهم قلت نعم وانما الذهول عن الشعور بالشعور ومحقق
ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك عند المدرك والشيء وعوارضه
لا تغيب عن ذاته فيدوم ادراكه لها بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته
والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ
الاشعري يحيل بامثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى

في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير الما يراد منه فتدبر قوله
والالهام المفسر اشارة الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اي من
غير سبق طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات
الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصور
العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوة المدركة من حيث هي كذلك فتامل
قوله عند اهل الحق احترازا عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب
العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال
الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم قوله الا
ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بالموقوف فساد الشيء ايضا
ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان
او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمعنى ان الالهام
ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن قوله والعالم اي ما سوى الله العالم
اسم لجملة احاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم
لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل
احاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا
وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما سمي به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في
مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود
ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم الكل موجودا متجانسة
كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع
العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار
التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته
اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم وعدم اطلاقه على ذاته
تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظ واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى
المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظ الشرح
فمحل

فمحل نظر قوله بجميع اجزائه يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى ذاته وصفاته
من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه على المعنى الاول او الاخير قوله وصورها الجسمية
بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا الى قدمها بالجنس
كما هو المشهور منهم قوله بمعنى الاحتياج الى الغير وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى
سبق العدم عليه اي سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا
زمانيا قوله بقرينة قيد اي خصص بالممكن بتلك القرينة قوله ومعنى قيامه بذاته جعل ذلك
تفسير القيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقوم به
واما تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد يبطل
طرد التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير
عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين
عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التاليفية او الوضع المخصوص فغير موجود عندهم
لعدم جزئيه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض
فان قلت هو منقوض بالهيئة المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة
الحقيقية ولا شك تركيب الهيئة الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان
في الحقيقة اعتبر انتزاعا واحدا قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه
اي اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم
له الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا ينفك عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته
او توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجزء فان جزء ليس علة فيتم وجوده دونه
فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود
العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه لانه ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يتشبه
بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده لحيزه
ولا يخفى فساده قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء اضاف القيام الى مطلق الشيء
ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي قوله ليتحقق الابعاد
الثلثة اي الامتداد الثلثة في الجهات الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان

الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء
الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في
ملتقاهما جزء آخر فيحصل به مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة
على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في
تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثانيا اجزاء لتركبه من سطحين
كل منهما مركب من خطين ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين
في السطح لا يقتضي تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من الجسم
جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم على ان تقاطع
ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بان
يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة
غير جهة الطول فيحصل العرض ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة
غير جهتهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين
فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء
اعني من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا
وثالثا قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي يريدان معنى لفظ الجسم معلوم بخواصه
واثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا
نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة وان
يقول ان الجسم ماخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم
والجسمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية قوله لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاكي
ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى قطعا والا فانكسارا والانقسام الفرضي
ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد فرض شيء غير شيء
وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذيين او محاسبين
وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ههنا ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي ومن

والقسمة بالوهم ايضا بغير القوة
الوهمية وهي منفصلة والقسمة
بالفرض ما يكون بفرض العقل
بما يتصور ان يكون منقسما
الا انه يكون منقسما

الفرضي ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى
فرض شيء غير شيء انما يتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية
للكم والجزء ليس له امتداد فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة
الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض
كل شيء فهاذ الا ادرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا كما ان فرض اشتراك الشخص يخرجه
عن كونه شخصا فكذلك فرض فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد
بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا
قوله هو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتاخرون يجعلون الجوهر مرادفا
للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد قوله احترازا عن ورد المنع عليه قيل
عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه ايضا
حصر المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال لما
اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال
على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما
ما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا علينا
ان يلتفت اليه اصلا قوله بل لابد من ابطال الهيولى عرفها ابن سينا بانه جوهر وجوده
بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة
بانه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه
بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج
الصور النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة قوله كرة حقيقة
الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط
الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقة ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل
يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد
بكونه مستويا ايضا لكان احسن قوله لكان فيه خط بالفعل اي مستقيم كما صرح به وح
لا يكون ما فرضناه كرة حقيقة كذلك هف قوله وذلك انما يتصور في المتناهي الظاهر انه

يعني انهم لم يعلم وايضا المركب في الجوهر
يثبتها على الخلاف فيه وحصر المركب في الجسم
للاتفاق لم يخالف احد في المنع ولم يقم
على خلافه دليل منه

اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان القلة والكثرة
لا يتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه انجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت
اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل واحد منهما
غير متناهية ويمكن ان يقال ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الآخر بقلة اجزائه
انما يتصور اذا كانت اجزائهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة
الاجزاء يوجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا
بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود قوله لانه حلوله ليس
حلول السريان اذا كان الحال ملاقيا بكليته كلية المحل يسمى حلوله حلول السريان
كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول المجاور كحلول
النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت بثبوت النقطة
في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال بثبوت النقطة فرضي فلا ينافي
وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود
وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيط بها ليست السطح
الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة يحصل هناك نسبة الملاقاة ولا دخل
لها في تحديد الكرة وطولها في الكرة لا يقتضي ثقبه في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة
حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رح من ان تماسهما بجوهرهما
ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لاقى بكليته لجزء من السطح يلزم ان لا يكون
ذلك الجزء حاصرا عن ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظ
وان اراد ان جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة
فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف
جزءا من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف للخط ولا وجود
للخط في الكرة فلا وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي قوله والعظم والصغر باعتبار
المقدار العائم منع للمقدمة العائلة لكونها بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الشيء المعين
يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه وينقص مقداره حال التكاثف

من

من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدوران مع عظم المقدار العائم به
وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظم انما هو باعتبار
قلة اجزائه المفروضة الممكنة للحصول بالانقسام العقلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية
لكن لا يستلزم تناهيها ثبوت الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة
الفرضية الى ما لا يتناهى قوله والافتراق ممكن لا الى النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد
لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى
وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى بجميع الافتراقات
الممكنة تعلقا غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن خروج جميع الافتراقات
الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل بمعنى
عدم تناهي كل منها انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام
الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي
الى قدم العالم يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى
اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن
الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي جزء الاجسام لان الجسم على ذلك التقدير
يكون مركبا من الهيولى والصورة فيخرب البدن تقدم البدنية فيكون جزء الاجسام
عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو ممتنع عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع
في تلك الورطتين وان امكن ان يعتصى عنهما بوجوه اخر وفي قوله المؤدي استعارة
ذلك عن كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمة اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا قوله
وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركات السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها واذا ثبت الجزء وتركب الاجسام من افراد بكانت الاجسام متماثلة فيجوز
على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة
عبارة عن حركة اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة
السموات اذ الحركة المستقيمة لا يحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام
عليها لابتنائها على عدم قبولها الحركة المستقيمة فقوله وكثير معطوف على قوله

فلذلك قيل ادلة المتكلمين تمنع الجزء بالفعل وادلة الحكماء اثبتت الجزء بالوهم والفرض فلذا لا تدافع بين الطائفتين باردي

لزوم قدم العالم ونفي جزء الاجسام

الصورة

واثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من طلبات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة
سهوا وتحريف وقع موقع من اصول الفلسفة قوله انما هو في بعض الاعراض كالالوان
وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها قوله قيل هو من تمام التعريف وضعفه
كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته
تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما
اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد
حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال
عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث قوله واصولها قيل السواد والبياض
وباقي الالوان تحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض
فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية وان خلط معهما ضوء
فان كان للسواد غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل الغبرة وان
غلب الضوء حصل الصفرة وان خالط الصفرة سواد مشرق حصل الخضرة وان خالط
الخضرة بياض حصل الزنجار واذا خالطها سواد حصل الكراسية واذا خالط
الكراسية سواد قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصلت
الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة
كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا قوله والاكوان هي الاجتماع وجه
التخصيص ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشيء في نفسه فان كان مسبوقا
بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس
الى جوهر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع
ولما ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق
بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعل قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون
قيد المسبوقية فاندرج فيه قوله والطعوم جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة
واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام قوله وانواعها اي الحقيقية وهي
بسائطها واما المركبات فكثيرة غير منضبطة وهي في الحقيقة طعمان او اكثر

تدرك

تدرك معا لمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد قوله والعفوصة
والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان
وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة
والضعف قوله والنفاهة هي طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة والاعتدال
فاعلم بين الحرارة والبرودة وقابل بين الكثافة واللطافة وقريب في نفسه
من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا
سمي بالنفاهة هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما النفاهة بمعنى ان يكون
الجسم شديد الكثافة لا يتخلل منه شيء بمخالطة الرطوبة اللعابية ما لم يتحلل في تحليله فعند
ذلك يحس منه بطعم قوي بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان
الاستقراء دل على انحصارها فيها قوله وليس لهذه اسماء مخصوصة وكانها لقلة
الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها ويميزوا انواعها ووضع الاسماء
بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها بالاضافة الى حاملها مثل رائحة الورد
والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة
ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات
قوله والاظهر ان ما عدا الالوان الخ ويدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها
من توابع المزاج فيستحيل في حقه تعالى على ما يجيء وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل
السنة ويناقض ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس
الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بان يحمل ما ذكره الشارح على
بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بني ذلك
على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل
مثل الحيوة والقدرة والالم مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك قوله كما في
اضداد ذلك لم يجعل طريان العدم عاما بجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ما هو مذهب
الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل فيه شيء من السفسطة على ما يجيء قوله اذ الصادر

عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض
المتاخرين بان الايجاد القصدي كالايجاد الايجابي فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل بالذات
كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افتقر فاني جواز التقدم الزماني وعدمه
لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في وجود المقصود فيتاخر الى استكمال علته واما اذا كان
كافيا فلا يجوز تاخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد
اذا كان ازليا فهل يجوز زواله وانتهاؤه فموضع تامل **قوله** والمستند الى الموجب القديم
سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع وجوده
تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة
يجوز ان يكون امرا عدميا كعدم الحادث مثلا ولا يجب انتهائه الى عدم ممتنع لذاته
اذ التسلسل في الاعدام المترتبة ما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان
يجيب عنه بان علة عدم الشيء هي علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى
وجود واجب الوجود لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو
سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر في هذه الجملة **قوله** وهذا معنى قولهم للحركة كونان
اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان
الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثاني في المكان الاول فاختار
بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين
في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء
للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على
وجود انواع الكون اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند
من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثاني
ويرد عليه على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه
وفي مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس

الاولى

فيه

فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض
الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس عين نفس الكون **قوله** فان قيل منع للمقدمة القائلة
بان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون **قوله** فلانهما من الاعراض وهي غير باقية فيتعرض
لهذه المقدمة ههنا تكثير لمآخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذي لم يغلب
فيه قرن والنضال الذي لم يترك فيه مساعد الا يرى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب
كما ستطلع عليه **قوله** لما فيهما من الانتقال من حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير سبقا
لا يجامع المتاخر فيه المتقدم ومثل هذا السبق يلزم حدوث المتاخر لكن يرد عليه
انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقة بالغير بهذا
المعنى وان اريد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
يرد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار كما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم
الا حدوثها **قوله** وقد عرفت ان ما يجوز عدمه ممتنع قدمه قياس من الشكل الاول هكذا كل
سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه ممتنع قدمه ينتج ان كل سكون ممتنع قدمه فيكون
حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته معنى انه
ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس ممتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات
ولا بالغير ممتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه
انه ليس فيه امتناع ما وقوله لانه كل جسم قابل للحركة اي قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اي
بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد
منهما بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته اصلا
اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال **قوله**
وانه ممتنع عطف على مدخول على **قوله** الثالث ان الازل ليس عبارة منع لقوله فلا يخلو عن
الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وتخصيصه انه ان اريد بثبوت
الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازل اما عبارة
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة موهومة وكان الاول بالنظر الى
ازلية الحوادث الغير المتناهية والثاني بالنظر الى ازلية تعالى وظاهر انه لا امتناع

في الفلكي والعنصري
لان في الفلكي واحدة الفلكية
اذ لا دليل على ان كل حركة هي الانتقال
والعنصري غير هو بل لا يتم الدلالة
عليها من نظر العقل على الاصول الكلامية
فتامل

اذ لا دليل على ما قال الاجسام متجانسة
الظواهر الفوز من منهم من لا يقول
بذلك
منه

في ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له
كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما حالا دلالة عليه
وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فمحذورها يستلزم حدوثه
فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا
يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده في ابطال لا تناهي
الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق في كل
ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء
منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملتها
والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع
سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهي الحوادث الابدية لكن لا خير به
اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل
بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده
ما لا يتناهى والحاصل ان وجود ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا ممتنع **قوله** الرابع لو كان
كل جسم في حيز يجري مجرى المعارضة لابطال ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز
والمذاهب في الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور في السوال وعلى هذا لا يلزم ان يكون
كل جسم حيز بل له حاو والثاني للمتكلمين وهو ما ذكره في الجواب والثالث لافلاطون
ومن تبعه انه البعد الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين
كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السوال ولا مست اليه حاجة
في الجواب لم يتعرض له **قوله** هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم فقيده بالموهوم اذ الكلام
مشغول المتمكن متملئ به حقيقة وفراغه انما هو مجرد وهما وفرضا وتقييده بالذي
يشغله الجسم للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل هو مجرد
كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهومه
واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لانه غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق

ماهية

ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء **قوله**
ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفي المحدث او الحادث
لكان اوفق للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما صح عند المحققين من المتكلمين من
قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه
قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها او شرطها على اختلاف فيما بينهم
قوله اي الذات الواجب يريد ان هذا اللفظ وان كان موضوعا بازاء ذات واجب
الوجود لكن لما كان امتياز تلك الذات بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة
ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود
والقدم الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله
في قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته
ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته
ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ
للعالم **قوله** اذ لو كان جائز الوجود تعليل لكون محدث العالم في الله تعالى اعني الذات
الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران
احدهما ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه يجمع اجزائه ممكن
ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا كله لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثاني
ان العالم كله مجموع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون المجموع من
حيث هو كذلك مبدأ خارجا عنه **قوله** وقريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما الا
في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من مسلك
الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان
كما نبهناك عليه **قوله** لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة اي احتاجت
الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شيء من الاحاد فان الاحاد
بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه مركبا من الاحاد الممكنة
ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للاحاد

مجموع

مرعلة فانه قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس
غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة في السلسلة هي ما قبله
قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل
واحد من تلك الاحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على التقدير لا يوجد
شيء غير جميع الممكنات التي هي علل باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع
تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظاهر الفساد وبطلانا وان
كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافي في الجميع كاف في كل
جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين
ان يكون خارجا عنها والوجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فيثبت الواجب
وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من احاد السلسلة والا لكان
علة لنفسها فيكون طرفا لنفسها فينتهي به لا محالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى
ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى
او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله
ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما متاخرا عنه فذلك حق لا نزاع فيه انما النزاع
في النزاع في المنع الاول قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق للقوم في اثبات الواجب
مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم
له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم وجود تناهي
السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما بينت عليه الثاني بيان
امتناع لا تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول
فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق قوله وهذا التطبيق انما يكون
فيما تدخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين
الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين وتتوهم انطباق جزئي بين كل
اثنين من احادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمرتب وغير المرتب
والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكنها الاستدلال

بهذا على تناهي شيء منهما والثاني ان يلاحظ احاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ
الانطباق فيما بين احادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه
يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات
الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المرتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون
الى جريانه فيها لان احاد الجملتين فيها قد اتصف بالوجود في الجملة فيكفي ذلك
لتطابق احادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه
لا تطابق بين احادها لا في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى انه الافراد
المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينها بحسب نفس الامر
وكذا الموجودات الغير المرتبة لا تتصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين
لكل منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون آخر ولهذا
جوزوا لا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض
عليه بان النفوس الناطقة مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه
على الوجه الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان احاد النفوس لا ترتب
لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد يحدث في زمان غير حدوث
شيء منها فلا يجري التطبيق فيها فيما بين احادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان
ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان
الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيهما يستلزم تناهي
احادها لان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء زمان متناه اشار الى جوابه اخر بدفع
هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي ماخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها
غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها
لم يكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى
عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة
والعجب انه لم يتعرض لحال الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال قوله وذلك لان معنى تناهي
الاعداد يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان يتصف به

شيء من الاشياء فهي متناهية البتة ومعنى لا تتناهى الاعداد اي مرتبة منها يتصور
فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم
انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل فهو متناه وما بقي بعد ذلك بالقوة فغير متناه
فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة للعدد
ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور ومحض الحق الذي اشار اليه منع جريان
التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول
وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي بركان التطبيق
ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات
الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الايجاد
وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق
لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة
واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق
بهما والبيان في الحق ما عرفت واما قوله وذلك لان معنى لا تتناهى الاعداد الخ فهو في
الحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا
عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشار
من ان مراتب العدد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى
غير متناهية واما جعل لا تتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فلا وجه له قطعا لا حاجة
اليه اصلا فتدبر قوله يعني ان صانع العالم لا قد عرفت ان قوله المحدث للعالم هو الله تعالى
في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة
وصف الواجب بها يعني انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم
من ان الله علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه
ما ذكره رح من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية ونحوها
واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير
ونحوها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع

التوحيد

مع القيام بنفسه قوله اذا امكن التهاتر اي ذاتان جامعتان للالوهية ونحوها فلا يرد
ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله لان كلا
منهما امر ممكن اشارة الى ان الارادة كالقدرة لا يتعلق الا بالممكن اذ هي عبارة عن
صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور قوله اذ لا تضاد بين
الارادتين اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على
السوية او مع ترجيح لاحدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او ميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فبينهما تضاد لكنه
لا يضر في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما
في نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجودتان لا يتوقف تعقل احدهما
على تعقل الآخر فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة قوله لما فيه من
شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبداء الممكنات يجب ان
يكون مستقلا في ايجادها قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر اي ايجاد ضد ما اوجبه
لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شيء الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد لزم
عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجبه الآخر يستلزم انتفاء ما اوجبه الآخر فيحتاج في فعله
الى عدم ايجاد هذا ضد فعله قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان ينتفيا من غير مانع اذ يكفي
لفرضنا امكان المانع او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا
ان الممانعة في نفسه امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المانعين الهاً فهو المحال
لا ما ظهر امكانه قوله او انه يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد
وسكونه معا اي اجتماعهما لانه اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة
لا يتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بامر
ممكن في نفسه وليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد فان قلت اذا اراد
احدهما حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر قلت
سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان
الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الهاً كما مر فان قلت قد استقر

لتعدد محلهما ثم متعلقهما واحد لكنه يستحيل للارادتين بل الارادتين حتى امتنع اجتماعهما بخلاف ارادتي الواحد للضدين فانهما متضادان لاتحاد محل الارادة

وجه اندفاع الاول ظاهر لان جواز الاتفاق كاف في جواز الاختلاف وامكان الاختلاف كاف في امكان المخالفة واما اندفاع الثاني فلان انتفاء المخالفة باشتمال من الغير ومثلها استحالة المخالفة الواجب ومنه يعلم عدم لانا في قدرة الواجب على قولنا ان لم يقدر على ورود ان يقال على قولنا ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه لم لا يجوز ان يكون مخالفة الآخر محالا والعجز داخل تحت قدرة الله تعالى لان ما لا يدخل تحت قدرة الله تعالى فهو المحال بالذات لا المحال بالغير لان الممانعة والمخالفة في نفسه ممكن بالذات

والقائل ان الملازمة قطعية لا عادية قوله والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما الخ قلنا اريد ذلك قوله فمجرد التعدد
لا يستلزم قلنا بمجرد التعدد يستلزم قوله لجواز الاتفاق على هذا النظام قلنا لا يجوز الاتفاق على هذا النظام لانه
ان اريد بجواز الاتفاق على هذا النظام ان يفعل احدهما دون الآخر ولكن بارادة الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح وان اريد
انهما يفعلان معا دفعة واحدة يلزم ~~الترجيح بلا مرجح~~ اجتماع موثرين على اثر واحد وهو محال وان اريد ان كل
واحد يفعل بعضا من العالم يلزم ايضا ترجيح بلا مرجح وجود السموات والارض بل وجود العالم دليل على
ان الصانع واحد لعدم ذلك
فيكون الاية الكريمة حجة قطعية
والملازمة ايضا قطعية

احمد جندي

راي المتكلمين على انه تع موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة
من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه
من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الالوهية ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد
شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها
ليس عجزا بخلاف ما اذا استلزم تنفيذها قوله حجة اقناعية يفيد اقناعا
للمسترشد وان لم يفد اقناعا للجاحد قط لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم
تعدد الصانع فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما
صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب
عليه عدم وجود المصنوع قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون
بالفعل لانه امكان التمانع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على امر بل اللازم
لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل يدل على استحالته وههنا برهان
آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الاية عليه فلا بأس ان يشير اليه اشارة
خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان
التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يستند اليهما معا فلا يكون
واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدورين قادرين او الى احدهما
فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدائية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدء وتاثير احدهما بمجرد اختياره
دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان
يتمسك به في سهول قدرته تعالى وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل
ولا مر تالم يلتفت اليه الشارح فتامل قوله مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي
بسبب انتفاء الاول فيه فيكون المفهوم من الاية تعليل احد الانتفائين الواقعين
فيما مضى للسامع بالآخر كما في قولك لو جئتني لاكرمتك ومعنى الاستدلال على ان
الدليل معلوم والمدلول مجهول قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى الاحتمال

الثاني

الثاني فوجوكلمة لو تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اي يحكم به ذلك فاعترض
على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم
وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا
من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فانه لو
لم يدل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما
عند السامع دون الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة قوله هذا تصريح
بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما وقد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى
كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق
الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة
فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين وهي المسماة بطريق الحدوث قوله
لكان وجوده من غيره اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم
قوله فان بعضهم يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم في اثبات صفات حقيقية
قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء
عبارة عن اشياء مغايرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها
وبين الذات قوله وهذا اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام
في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه
لا يجوز اسناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير
ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزمهم القول
بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي
ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثال هذه المباحث اذ لا شك في ان الصفات انفسها
غير كافية في وجوداتها فيكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك
المتاخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستندا في ذلك
فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل ممكن فهو محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم

والعصمة في هذا المقام انه اجعل
الايه الكريمة على نفي تعدد الصانع
مطلقا لاي تعدد الصانع المؤثر
في السماء والارض حيث قال تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
اذ التوارد بطلانه
خلق

لا يقال اذا دل الكلام على انتفاء
الفساد في الزمان الماضي بسبب
التعدد فقد حصل المط وهو دلالة على
انتفاء التعدد فيكون انتفاء الاثر
الى المؤثر لانا نقول لا نم حصول المط
فانه المط حصوله بالاستدلال وههنا
ليس كذلك فانه لما دل الكلام على
انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم
وثبت انتفاء اللازم بالدليل
وبقي انتفاء الملزوم بلا دليل
وهو خلاف المط باردي

كصفاته تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منعما
الى الذاتي والزماني لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل لشيء من قواعد الملة فقد
قام عليه الدلالة من جهة العقل فيجب القول به وستسمع كلاما آخر متعلق لهذا المقام
من قبل الشارح في شرح قوله وهي لا هو ولا غيره **قوله** لانه بديهة العقل جازمة
لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله ضرورة وتقريره
انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع
يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا ترى في خلقه من فطور وفيه
افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة
يشهد بان من احدث مثله لا يكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى
علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه
الجهة بل ثبوتهما بالسمع وبان ضديهما من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الا على
قادريته تعالى وعالميته مثلا واما ان لهما مبادي موجودة غير ذاته تعالى قائمة به
على ما هو المذهب فلا فكيف هذا القدر هو المقصد بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادي
فيجيء من بعد **قوله** على ان اضداده نقائص هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت
للجاحد اذ لقائل ان يقول لا نم ان لها اضدادا او لو سلم فلا نم انها نقائص
مطلقا بل بالنسبة الى من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا نم انه من خلا عنها
يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى ما وضع منه وهو ان الخلو عن
الصفات نقص يجب تنزيه الله عنه وعدل آخرون الى ما وضع منه ايضا وهو ان
المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنه يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي **قوله** بخلاف وجود الصانع وكلامه توقف ثبوت
الشرع على وجوده تع وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل
واما توقفه على كلامه فمبني على ان الشرع عبارة عن اوامره ونواهيه تعالى وبالجملة
عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب
من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا

من

من قال الله تعالى له ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا
يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخباره عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر
في هذا المعنى **قوله** والعرض لا يختص بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته لا يقال العرض له في نفسه
تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز
بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض
مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحيز يتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة
بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر ودون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى
قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده اذ لو كان نفس وجوده
بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره
فليس من قبيل الاعراض **قوله** والحق ان البقاء استمرار الوجود يريد ان البقاء ليس
امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا
على الوجود كما توهمه الآخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان
الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى اول زمانه يقال له حدوث
واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويقيد بامتداده فيوصف بالطول والقصر
والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبارات **قوله** ومعنى قولنا حدث فلم يبق دفع
لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء امر زائد على الوجود
قوله وان القيام الممتنع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز
ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى بذاته وهو
ظاهر وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون للمتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى
بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح تفسيره بها بل لازمه المساوي ان يكون بين
الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه نعت الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين
العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين
ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان **قوله** وان
انتفاء الاجسام ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة

قول الروان القيام هو اختصاص
وهو تعلق الشيء بالشيء بحيث يقتضي
ان يكون احدهما نعتا والآخر منعوتا
ح

اقول معناه كما انه
يكون بقاء الاعراض بتجدد الامثال
فاذا كان كذلك فلا يوجد
في الاجسام بقاء كيف في الاعراض
حتى يقال انه معنى زائد عليه

العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد
مثله ولما لم يعتبر الحس الشيء وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضي
مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قايم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطلقوا على
بقائها فان قلت انما لم يعتبر وابتهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها
بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة
العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت
ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فوجب القول ببقائها والدليل على
خلافه بط لكونه مصادما للضرورة والتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض
على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية **قوله** نعم
تمسك القايلون بقيام العرض بان كل واحد من السرعة والبطوء عرض
قايم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء
الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فورده بانه ليس في الحركة
السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة
بل الحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا اضيف الى بعض آخر سريعة
او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة اضافية موجودة في الاعيان
فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض **قوله** وبهذا يندفع ما ذكره من ان حركة
واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بعينها بطيئة اذا اضيفت الى اخرى
ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض
الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطوء واراد الحركة السريعة
والبطيئة فتامل **قوله** لانه مركب متحيز وذلك امارة الحدوث والامكان لان كل
مركب ممكن لاحتياجه الى جزئيه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع
الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله وما مع الحادث حادث
ولو قال ذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق **قوله** وجزء من
الجسم فانهم قالوا الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر

جزء

جزء انه الجسم ولم يوجد جوهر **قوله** واراد به الماهية الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف
الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد
عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة **قوله** واذا اريد
بهما القايم بذاته ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القايم
بذاته وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القايم بذاته اذ الذات والحقيقة
شايع في عبارة الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يحتمل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق
اللفظ **قوله** وفيه نظر اذ الترادف مم ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا
باللازم والمرادف الآخر مم اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب
اشتراك او اصل اشتقاق واللفظ في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من
المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضي
ابو بكر منا لكنه اشترط انه لا يكون لفظ موهما **قوله** بواسطة الكميات اي المقادير
واراد بها ما يعم المتصل والموهوم وكذا الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات
قوله فالاجزاء اي بالفعل واما الاجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى
متبعضا ومتجزيا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي
ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشيء نعم يعتبر ذلك في مفهوم
الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد دون التركيب بخلاف التبعض والتجزي
فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة **قوله** اي المجانسة للاشياء يريد انه المراد ذلك عرفا
وقوله لانه معنى قولنا ما هو من اي جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلي للمائية وبين
المعنى العرفي فلا يرد ما يقال انه المراد بالجنس ما يعم الحقايق النوعية وقد يقال المراد
بالمائية ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحصة النوعية والجنسية والله تعالى
منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمين على انه له تعالى
حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من دليل لا ينفيه كما لا يخفى **قوله** مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح

الفرق بين المتبعض والمتجزي ان ذا الاجزاء
باعتبار انحلاله الى اشياء كان تركيبه منها يسمى متجزيا
وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا
بارزي

بيان لنفي الجهة عنه تعالى مع ان الاشياء
والماهية بناء على نفي الماهية عنه تعالى
بيان في قوله والله تعالى منزه

المقصد الرابع في انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصول
الا في الزمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في المكان هذا ما اتفق عليه ارباب الملل لا نعرف للعقلاء فيه خلافا
قال في شرح الصحائف في بحث الكلام والحق في جوابه انه قد حقق في صحيفة العلم ان الله تعالى منزه عن الزمان واذا لم يكن
في زمان لا يكون له ماض ولا حال ولا مستقبل ويكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل
الى الابد بالقياس اليه تعالى كالامتداد واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فيكون كل قوم في زمانهم بالنسبة اليه تعالى
كالحاضر في زمانه وان كان بعضهم بالنسبة الى بعض سابقا او لاحقا او معا في نفس الامر وفي علم الله تعالى ايضا والكلام النفسي انما يكون
مع مخاطب معين فخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتاخره ومن اراد ان يفهم
خصوص هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان وينتظر نسبته الى الازمنة بتجريد هذا المعنى
معاينة وهذا اسر هذا الموضع واذا اصار الكلام حسيا زول الكلام حسيا
سرح محاكمة

بما اشار اليه فيما سبق من انه مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه
لا يتثبت على اصول الاشاعرة فالاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع **قوله**
في بعد آخر متوهم كما ذهب اليه المتكلمون او محقق على ما اختاره افلاطون **قوله**
والبعد عبارة عن امتداد موهوم لا محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم عند
المتكلمين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود
مجرد فمنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون
بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجود الخلاء
والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا
مصورا بين حاصرين ولهذا يقولون بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون
بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته نوع خزازة والله تعالى
منزه عن الامتداد موهوما كان او محققا **قوله** فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز
لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود
الحيز **قوله** فيكون متناهيا وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص المقادير
والاعداد وهما من خواص الاجسام والمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء
على انه يحتمل ان يكون جزءا لا يتجزى او يكونه مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية
ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءا لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر
الاشياء والثاني ان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر
ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور
قوله اما حدود واطراف للامكنة قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات
الحسية او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان
ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي
يلي الجهة باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون عبارة عن نفس المكان
باعتبار اضافة ما **قوله** والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته مجرد ما حتى
يمكن ان يتقدر بمتحد آخر كانيا كان او مقدار الحركة **قوله** فلم يبال بتكرير

الالفاظ المترادفة كالمستعض والمتجزي والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب
علم انه قديم ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمحصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف
بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتعض علم انه ليس بمركب
قوله من ان العوض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره يرد عليه ان النزاع
في نفي ما هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوي
قوله اولا فيلزم النقص يرد عليه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو
مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه بها فلا نم انه نقص **قوله** فيفتقر الى
مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما
في سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها مم وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل
على عدم ثبوتها **قوله** بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب
تعرج الملائكة والروح اليه والجسمية هو وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
والصورة نحو قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته والجوارح نحو ويبقى وجه
ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني **قوله** والجواب ان ذلك يريد ان الحكمان كل
موجودين فرضنا لهما مقاسان او متباينان في الجهة حكم وهي تتبادر اليه الوهم فيما
للمعقول على المحسوس ولا عبرة للحكم في المعقولات **قوله** او يؤول بتاويلات صحيحة اي مطابقة
لما يفيد القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها وبقي
وجه ربك اي ذاته ويد الله اي قدرته وعلى عيني اي بمرأى مني اي بعلمي وحفظي **قوله**
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحصة فظاهر انه لا مماثلة شيء بهذا المعنى والا لما اختلفا
بوجوب الوجود وخواصه وعدمها **قوله** فلا يماثل علم الخلق بوجه فان قلت علم ما ذكر
مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العوض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا

قول الشيخ بخلاف مثل العلم الخ
جواب عن نقض اجمالي تقريره ان لزوم
من ان الله لو كان على بعض الصور
الخ وهي مستوية لا جاز تجسيمه
في مثل العلم والقدرة وغيرهما
يقال لو اتصف ذاته بها لا ينفي
والحال ان الجميع مستوية

القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة لا ومعنى قوله بوجه من الوجوه
انه ليس لاثبات المماثلة بوجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه
وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره او هو من عوارض ما يقال عليه منهما
والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما **قوله** لا كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات
اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل
او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان
جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة
العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا **قوله** نقص وافتقار الى مخصص
لان المقتضي لعلمه وقدرته نفس ذاته والمقتضي للمعلومية انفس المعلومات وللمقدورية
هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب
شمولهما للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة **قوله** ولا يقدر على اكثر من
واحد يعني انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات **قوله** والدهرية هم
قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون صانعا
وراء فينسبوا اليه قالوا ان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين
وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية في ذلك **قوله** لا يقدر على خلق الجهل والقبح
اي ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله
وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليها فهرب
من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته **قوله** والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية ليوسف وافعاله
تعالى منزه عنهما ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه **قوله**
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد مسكا بدليل التمانع على الوجه
الذي سبق وخفي عليهم ان غايته ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية
كما ينافي الالوهية **قوله** ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد فانه العالم يدل

على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحي
يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات
تعدد الصفات **قوله** وان صدق المشتق لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات
ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلذا صار حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب اعني حمل ذو
هو قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات
اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو
المط فمم فكيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والحق انه المراد هو الاول والمط
حاصل اذ هذه الصفات ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور
العينية كما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه
الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات
على ما ذكرنا من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما ان مباديها
صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ
لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين
شيء منهما واما قوله فانه مح ظ بمنزلة اسود لا سواد له ففيه ان المفهوم الظ
من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف
المعلوم له غاية انه ذلك الانكشاف في حقنا بصفة مركزة النصوص وصدور
الافعال المتقنة لا يفيد انه ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتامل **قوله**
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي
العالمية والقادرية والحيية وكون كل واحدة منها هي الموصوف فاعدا فاللازمة
مم وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات
الله تعالى مبدأ لهذه كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو
الصانع للعالم والمعبود للخلايق فبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون
الواجب غير قائم بذاته مبني ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو ممنوع **قوله**
على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين

فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم **قوله** فلا يلزم قدم الغير ولا يكثير القدماء
اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحد ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء
متغايرة كل واحد منها قديم كما مر **قوله** لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن
لزمهم ذلك قيل عليه ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء
مع العلم به التزام **قوله** فجوزوا الانفكاك والانتقال وهو لا يصح الا على الوفرا
فكانت ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا
ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزءا من الجوهر
وجزء الجوهر جوهر كما هو المشهور وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية
كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عيسى
انا الله الواحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى
صار مبداء للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لا يكون
الا ذاتا قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير فانهم قد
اطبقوا على انهما يقتضي الوصف والهو هو وانما النزاع في استلزامهما
التغاير كما هو المشهور اولا كما هو رأي الاشوية **قوله** للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع
في العد لما انه جزء من العدد حقيقة فهو بان سند المنعة اجدر والمشهور
ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة
لذاته والوصف يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا **قوله** مع
ان البعض جزء من البعض يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد
عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم معروضها في
عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا يكون غيرها كمعروضها اذ المقتضي لعدم
المغايرة اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها
تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة
الجزئية **قوله** فليكن قديم آلهتها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة يعني

ان

انه البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة فكلما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك
البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا
لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان
يبنى الكلام على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته **قوله** والصحيح بهذا العام يريد
ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه
اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان يكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث
واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات
ومنها انها غير مستقلة بالوجود وهو ظاهر فاما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم
ان يكون الواحد فاعلا للشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره
وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع
استحالة احتياج القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها
كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب ومنه
المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه تعالى محلا
للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها تعلقاتها
وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم
امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها
وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفصل والمذهب الجزل على تقدير
وجودها التزام مغايرتها لذاته تع وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء
الامكان للحدوث كما سبق اليه الاشارة **قوله** فان قيل حاصل ان الغيرية سلب العينية
ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه مح
في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية
عبارة عن سلب العينية بل هي اخص عنه فلا يلزم لا ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب
عليه من اجتماعهما **قوله** اي يمكن الانفكاك بينهما هذا هو المنقول عن الشيخ الاشعري ولما
ورد عليه انه لو وجد جسما قديما لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زاد وانى

* هذا مذهب قدماء المعتزلة انه الصفات ليست بموجودة والمعدومة وهؤلاء مشتركون في الاحوال والمشهور باثباتها المعتزلة وانهم قد اثبتوا لله تعالى حمسة من جملتها الالوهية والقدرة لذاته تعالى غيره فالقدرة عند هؤلاء هو الوجود الذي للاول والمغايرة لذاته تعالى هو الوجود الذي للاول وهو صفاته لانه الوجود عندهم فلا يكون لوجوده وعلى الصفات ليست بموجودة عندهم فلا يكون قديمة كما لا تكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا

التوقيف قيد في عدم او حيز فورد عليه القرآن المجردان كالعقول والنفوس الناطقة
على ما يقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجود قلنا الجسم القديم ايضا
غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو
اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح رحمه الله
الى اعتبار ذلك القيد **قوله** والعدم على الازلي محض فلا يتصور من ذات الله تعالى وصفاته
الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة **قوله**
اذ هو منهما فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد انه ليس للعشرة وجود زائد
على وجود وحداتها التي هي اجزاؤه فوجودها نفس وجود احادها وعدمها
عدمها وكانهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يجاسرون على القول بوجود
وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه
معلول للذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا في
القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي ولو كان
بطريق الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فتخلصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها
نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجود اعتبارهم النفس
الماهية **قوله** بخلاف الصفات المحققة نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات
ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك
عن الموصوف ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك
لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو
بحث معنوي قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت
ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الآحاد المندرجة تحتها
وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا
الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او مفارقة ليست
غير موصوفها اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه فلا يتصور

الانفكاك من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين
في الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم ينفك عن العالم
في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك العالم عنه في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان
الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه رح اطلقه ولم يلتفت الى القيد بان يكون
في عدم او حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشاء الانفكاك
ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم
في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور انفكاكهما
من الجانبين واذا عرفت ذلك فالمغايران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم
احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشاء الانفكاك هو حال المنعدم نسب
الانفكاك اليه وايضا لما كان منشاء الانفكاك في المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز
خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رائي اعتبار القيد من
مشايخنا في عدم او حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد **قوله**
والذات بدون الصفة فان كثيرا من الصفات المحققة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا
الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفاتها بناء على عموم الدليل
كما عرفت لا على ما حكاه رح من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكينا عن الشيخ
من تخصيصها بالصفات النفسية **قوله** ظاهر الفساد لانه وجود العشرة وجود واحد
مركب من وجودات آحادها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم
اياه **قوله** المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان
يعقل وجود كل منهما في الخارج اي التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان
وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض وجود
كل منهما دون صاحبه على قياس ما سبق في الماهية وذاتياتها والا لزم المغايرة
بين الصفة والموصوف **قوله** مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل لما عرفت من ان وجود
العرض في نفسه هو وجود موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي دون
التصديق بوجود محله فيه **قوله** وكالعلة والمعلول فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما

معروضا للاضافة العلية او المعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا
لا ينافي ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع
بالبرهان اذ الغرض التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتامل **قوله** بل بين
الغيرين بل نقول يلزم على هذا ان لا يثبت مغايرة بين المفهومين اصلا لانه
ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان مغايرا فلما ذكره من ان
الغيرية من الامور الاضافية **قوله** فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح
الحمل فان المتغايرين بوجود الا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اتحاد
ارتباط يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها
بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول فلا بأس ان يشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة
فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشيء الواحد
باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة في ذاته
والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت او عدمية صورا شتى مطابقة له
وللافراد الموافقة له في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم
من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة مخصوصة بها يكون تلك الصور
حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كانها عينها الكائنة
عن العوارض والكشف بعوارض واحد واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة
الصور للاشياء المعينة قد لا يكون معلومة فاذا اردنا ان نعرف مطابقة
مفهوم من المفهومات كالشيء من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء
بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها آلة لملاحظته فنحمل عليه بذلك المفهوم
ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم
الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احدهما للشيء
من احدهما دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما يطابقانه امرا واحدا ليصدق القضية
وهذا معنى قولهم الحمل والهو هو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف معانيهم

في

في تخصيص العبارة عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها يكشف لك عن معنى الحمل
ويسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى **قوله** والتغاير
بحسب المفهوم ليفيد قد ضويق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة
على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرط الافادة لا سببا
كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى **قوله** ولا يخفى ما فيه فان مغايرة
شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته بكل جزء من اجزائه **قوله** ينكشف المعلومات موجودا
كان او معدوما محالا او مستقبلا حادثا او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا
وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضي
للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضي للعالمية ذاته تعالى ونسبة الذات الى المعلومات على السواء
وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه بالمجردات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان
وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيدا بوقت عدمه
كذلك على ما سبق الاشارة اليه في تقرير مذهب الحكماء وهو بان ازلا وابدا لا يتغير
ولا يتبدل وعلم متقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمجرد المعين بانه وجد او زال وهذا
متناه بالفعل حسب تناهي المجردات غير متناه بالقوة كالمجردات الابدية متغير متبدل
الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا حقيقيا في ذاته تعالى بل يوجب تغير
اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها به اشارة الى دفع
ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل
بان زيدا دخل في الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه
تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بانه الموجب للانكشاف المعلوم لا نفس العلم
بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك
التعلق ويتعلق بانه دخل **قوله** تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اعلم ان للقدرة
عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من
ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على
السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور وعدمه عند القائلين بان المعدوم مقدور

العلم لا يوجد من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما لذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة نوع النسبة نسبة بحسب المتكلمين المتعلق فيه الاخر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شيء عالما اي حكم بانه يشترط اي الحكماء اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقالوا هو كذلك فلو كان اي العالم صفة حقيقية ذات تعلق اي تعلق فثم ان العالم والعالمية اي وكذا المتعلق هو الصفة س

وهو المعبر عنه بالتاثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث
المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في الازل
بل بوقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله يؤثر في المقدور اعني تعلقها بها
يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن
الاوفق بنظام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور
عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجيء تفصيله **قوله** يوجب
صحة العلم لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز والحجر لفظ
الصحة اذ الحيوة لا يوجب العلم **قوله** والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لافرادها
بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة لخفاء وجهها على ما لا يخفى وما قيل
من انه تنبيه على انه مترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه القوي فالثاني
بعيد عندنا عن مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتاتى
عليها تمكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول ابعد بل فيه شبه
تصريح بالمباينة **قوله** فيدركه اي المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل
اي ملاحظة المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اي ادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق
تاثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول هواء متكيف
بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة في مقعره كجلدة الطبلة كما
في سمعنا ويمكن ان يعتبر تاثير الحاسة فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول
الهواء كذلك لان ابصارنا ايضا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي
والمرئي وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان
بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر مع وصولهما به في حقنا بمجرد
جريان العادة بذلك وقوله لا يلزم خرقهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال
تمسك آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها
لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات

قالوا الفرق بين الارادة والاختيار
ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة
الطرف الآخر فكان
الحاصل ان الاختيار ينظر
الى الطرفين ويميل الى احدهما
والارادة ينظر الى الطرف الذي
يريده

والمبصرات وقد عرفت انه للجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين
زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام انه الفلاسفة والكعبي وابي الحسين البصري
اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعني الملموسات
والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رح عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع
به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس
والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند
الاشعري لا حاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم
تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة اخرى هي مبداء لذلك ومن ههنا عد بعضهم
الادراك صفة ثامنة له تعالى وراء التكوين فتدبر **قوله** لانها صفات قديمة يحدث
لها تعلقات يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق
يحدث عند حدوث الحادث **قوله** مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع اما ان ساوى نسبة القدرة الى الكل فشيء ظاهر ينكره احد واما كون
تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شيء معين لانه في نفسه
كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم العقلي المقطوع بانه احد نا يتصور امرا من الامور
ويصدق بتضمنه مصلحة ثم المصلحة فيفعله لكن الاصحاب جوزوا القول باستواء نسبة
العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة
المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره
على وجه احسن من وقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص وما يتنبه على ذلك انا
نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او لحياء رادع او نحو ذلك
ما لم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه
يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله
فانه هذا العلم لازم ذاته لا تفارق قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا
لزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد

تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه ان جاز تعلق الارادة
بكل واحد من الضدين بولا على الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يكن
كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى
المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته
بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة
باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها يقتضي التعلق به البتة بل بمعنى انها
لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة
قلت قوله على من زعم ان المشية قديمة زعمت الكرامية ان المشية صفة واحدة قديمة
متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة
وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث من حيث
يحدث بذاته تعالى على ما سبقت من قبل قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة الله فعله
ليس بمكره ولا ساه المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره
ولا ساه ينسب الى النجار في احد قوليه والقول بان معنى ارادته فعل غيره امره به
ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه علمه به وهو المراد بما وقع في
المواقف قال الكعبي هي فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل
من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلامه رح ما يدل على ان
كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه ليس بمكره ولا ساه
وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب قال والاعتراض
على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشيء لانه
انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تامل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه
تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر
قوله لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا ولقوله عم ما شاء الله كان
وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتاويله بان المراد
ما شاء الله مشيته وايجاده عدول عن الظاهر من غير دليل قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر

عدم

وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا
امر عدمي وهو قول جمهور المعتزلة
اصحابنا ووافقهم المعتزلة
انها صفة ثابتة مغايرة
للعلم والقدرة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع
شرح مواقف

النفسي النفس
البين ان الكلام اما مع
الفرق الواضح مع قصد الطالب لا لكن فيه قصد خطاب
والفرق ان الكلام مع قصد الطالب لا لكن فيه قصد خطاب
لابد وان يكون مع قصد دون العلم فانه لا لكن فيه قصد خطاب
او مع العلم دون لصار كلاما والمتكلم يخبر وافي الفرق
ولو كان بينهما وهذا الفرق من خواص افكاري
شرح مطالع

يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبة ما وهو عالم بانتفائها
ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس
ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا
من ذلك غير حاصل له فما يقال من ان ما ذكره انما يدل على مغايرة لليقين دون
سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال
ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير
للكلام النفسي وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما
البرهان على ثبوته له تعالى فيجيء من بعد اشطر واعلم ان الكلام النفسي على ما ذكره
من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما
بينهما بان الكلام النفسي اي المعنى الحاصل في النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات
عنه اي المترادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل بغير العبارة مثل الكتابة
والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظي قائلا
ان الذي يحدث من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد
وزيد يثبت له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك
مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا
عن كلام القوم باطل قوله لكن امر عبد هدد الى اظهار عصيانه اعترض عليه بان
الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا يرى ان الامر النفسي الذي هو
مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن
حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا
وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا
عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا الانكار وان اراد انها ترجمة عن معنى
الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له كيف وجود ذهني بالاتفاق
ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة
باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما

اي اخبار او انشاء او استخبار
او غير ذلك
يجد في نفسه معاني
ثم يعبر عنها بالالفاظ
التي نسميها بالكلام
اللفظي فالمعنى نحنه في
نفسه ويدور في خلده
ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع
والاصطلاحات ويقصد
المتكلم حصولها في نفس
السامع ليجري على موجبها
هو الذي نسميه كلام النفس
وحديثها ورعما يعترف به
ابو هاشم ونسميه الخواطر
وهذا صريح في ان المراد هو مدلولات
الالفاظ فتدبر
منه

العلة ريد بالكلام النفسي المعاني الاصلية
التي حصلها علماء البيان خطوة في
الطريق ولتميزها الاغراض التي يريد
المتكلم اثباتها او نفيها وسيتوضح فيما
يجيء الموجي والحجي والتروي والبدوي
وجملة اعلم البلية عبارة عن بروزه
ايرادها بطرق مختلفة في وضوح
الدلالة مثلا اشارة الشاهد الى زيد
واحضره عند نطق مختلفة مثل زيد
كالاسد وزيد اسد ورايت اسدا ورجع
الاسد الى زيد حضاره وتحو ذلك وسيتكشف
كون مرادهم غير ذلك ان شاء الله
منه

نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا
الكلام بخواصه عاير في صورة الاخبار على الوجه الذي سبق فتدبر **قوله** وتواتر
النقل عن الانبياء فان الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه
بالصفات التي يتوقف عليها الفعل الاختياري من الحيوة والقدرة والارادة
والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها
من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك بل قيل لا حاجة فيه الى
العلم ايضا قال رح هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في الكلام على ما صرح به الامام
وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم قد اجتهدنا في توجيهه
وتمشيته ما امكن وهذا امكن وامتن **قوله** مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام
في غيره كما زعمه المعتزلة في معنى كونه متكلما **قوله** ولما كان في الثلثة الاخيرة
ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء
فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر **قوله** لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وايضا الحرف منه
مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن
عند البعض فالتلفظ بها مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا
الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك
سابق على التلفظ بحركته وسيسمع في هذا كلاما آخر **قوله** ومع ذلك فهو قديم
اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد
سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد
البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف قال رح ولما رأت الكرامية
ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذاته تعالى وانه
قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا

بينهما

واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ القرآن هل هو مجموع اللفظ والمعنى او اللفظ فقط
فالاكثرون على الاول وهو الحق لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى
وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين
وزعم آخرون كالاشعري ان القرآن هو المعنى القائم بذات الله تعالى
وهو الكلام النفسي وان اللفظ عبارة عنه وهو مخلوق
وهذا القول باطل لان المنزل على القلب انما هو اللفظ المحمدي عليه السلام
وتقاس

بينهما بان كل ما كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وما كان مباينا
للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة **قوله** فكما ان الكلام لفظي ونفسي
فكذا ضده اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام النفسي وضده
نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظيهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام
اللفظي وضده **قوله** لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل له الدليل الاول
خطابي ويرد على الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر مم وعندك غير مفيد على ان
عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول **قوله** بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
المتعلقات يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية بل هي انواع اعتبارية
لان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشيء معين على وجه مخصوص يصير
خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن
سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلي وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور
في الكتاب اذ الامر يدون المامور والنهي يدون المنهي مع وذهب غيره الى ان تعلقاته
ايضا ازلية وسياتي لهم آخر دليله **قوله** وذهب بعضهم حكي ذلك عن الامام الرازي
ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء **قوله**
ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل واحد
نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص بحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا
الكلام ان الكلام النفسي يختلف باختلاف الهيات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ
المتفاوتة فتدبر **قوله** كما اذا قدر الرجل ابنه فامره بان يفعل كذا فقيل الموجود
في هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لا حقيقته لكنا نفرض ذلك فيما اذا
اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده اني آمر ابني
ان يشتغل باقتناء الفضايل فبلغوا اليه امري بل ربما يكتب ذلك بخط ويامر
بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده رح هو العزم على الطلب
او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كياسة وحزما واما الخطاب
الشامل للموجود والمعدوم كما وامر النبي عم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل

فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة
فيما بينهم **قوله** والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف شيء من الازمنة بان يكون
الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا
يقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت
معين من اوقات وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار او دخل
فانه الاخبار مقيد في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني بزمان
متاخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث
على الوجه الاول تعلقا ازليا لا يتغير ولا يتبدل وعلى الوجه الثاني لا بالنظر الى ذاته
تعالى بل الى زماني آخر هو وجود ذلك الحادث في زمانه او قبله او بعده كما قد سلف
وقد يقع مثل ذلك في اخبار الله فتدبر **قوله** لئلا يسبق الى الفهم وانما سبق ذلك لما شاع
من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء
الاصول والفقه مالم يشع مثل ذلك في كلام الله ومن قال وفيه تنبيه على الترادف
فقد سها **قوله** جهلا وعنادا قال رح وهي على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان المجلدة
والفلا ازليان وعن بعضهم ان اللوح الذي كتب به القرآن فانظم حروفا
ورقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا **قوله** من التاليف
والتنظيم الخ اراد بالتاليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالة حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله عن اللوح
المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله
من سماء الدنيا الى الارض بدرجات لما في باب التفصيل من الدلالة على كثرة
الفعل فقد روي ان الله انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا
فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزل منها الى النبي عم منجما موزعا
في ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل
وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال
والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع والفصيح هو اللفظ
والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا **قوله** الى غير ذلك كالسياق بالافتتاح

والا

والاختتام وانتهاء بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور
والآيات ومميزه بالفواصل والخاتمات ومنه كونه ذكرا كما قال تعالى وذكر وانه ذكر لك
ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث **قوله**
والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة لان اراد انه يلزم صحة
قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك
الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ولم يصح ذلك لغة وشرعا **قوله** فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان
وهو على ما في الاعيان بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من
صفات الالفاظ المنظومة والمخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين
الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضا
له حقيقة الا انه الاول منهما وجود اصيل به يصدر آثاره ويظهر احكامه وفيه
يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير ثبوته وجود ظلي لا يترتب به آثاره
عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا
اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر انه حدوثهما
لا يستلزم حدوث مدلولهما **قوله** وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
يراد به الالفاظ المنظومة المسموعة اي يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به
حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا
الكلام في قوله او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفي عليه ذلك اعترض
بانه هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم اني اراك ينقدح لك من التحقيق الذي
اورده لتلخيص جواب المص ان مرادهم من الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي
فلا يكون في مرتبة من ذلك **قوله** ولما كان دليل الاحكام قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة
هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز من باب تسمية الدال باسم المدلول
ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا

اشار الى ان المعنى المجازي لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه كالحقيقة وعرفوه
بما ينا سبه فلا ينافي ذلك ما ذكرناه. **قوله** فموسى عم يريد لما كان معنى سماع كلام الله
تعالى سماع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عم بالسماع الكليم فاجاب بانه يسمع صوتا
دالا على كلامه مخلوقا له تعالى من غير دخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة
واحدة قال رح والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور والاستاد ابو اسحق وقيل
يسمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه يسمع كلامه الازلي من غير صوت
ولا حرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم ولا كيف **قوله** فان قيل لو كان كلام الله
حقيقة يعني انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله حقيقة هو المعنى واطلاقه
على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو في لفظ القران فيلزم
ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى للحقيقي واقوى امارات
الحقيقة عدم صحة النفي ههنا غير صحيح بالاجماع **قوله** اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة لله تعالى
وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدلولة
للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتها
في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون تقدمها ويجعلونها من ترتيب
النبي عم والمقصود من التحدي الزامهم وتعجيزهم لا طلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح
علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة
والبراعة ونحو ذلك انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لا حال الالفاظ المنطوقة
وان الاعجاز ليس الا من يرجع الى اللفظ لا من يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى
ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور **قوله** انما هو
باعتبار دلالته على معنى فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى
الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون
عن تسميته مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى الاشتراك

اصل

اصل للاستعمال في وضعيه ومن جهة يتوهم انه مشترك **قوله** باب قدم النظم المؤلف المرتب
الاجزاء يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم
فانه بديهي الاستحالة **قوله** بل يعني ان اللفظ القائم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء
ليس معناه انه ليس من اجزائه ترتيب وضعي وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لا يكون
كلمة والكلمات بدونه لا يكون كلاما والدلالة على الوضعية والمزايا الخطابية لا تتم بدونه
بل معناه انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا
بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ
عن بعضها لعدم مساعدة الآلة بالتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات
الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم
حدوث شيء منها وما يحكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ
فان جميع الحروف بهيئاتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه
مجتمعة الوجود فيها الروح وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه
عن نفسه وحالها من حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود
الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي
الخيالي لا يضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل
فبطل ما يتوهم من انه اذا لم يكن بينها ترتيب لا يبقى فرق بين ملح وملح ونظائر ما
فاذكره رح من قيام الحروف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب
الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان
اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيام بعض الموجودات فلم لا يجوز
قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
هذا المعنى لكنه لا يضر في المقصود اذ الظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء
نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية وذلك بط قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة
ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت
وقد استدل عليه ايضا بان القران ان كان اسما لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم

الذات وهم وكذا القدرة فلا بد
من حالات عنده بحدث الحوادث من حيث انتسابه الى القدرة وهو
تعلق القدرة فهذا التعلق من حيث انتسابه الى الذات الموصوفة
الى العالم بصدور العالم ومن حيث انتسابه الى كون الذات قد تعلقت
ايجاب القدرة للعالم وهو كون العالم معنى اضافي
بالقدرة القديمة بشيء وهذا معنى
قدرة القدرة بشيء وهذا المعنى
اذ يرجع الى المعنى المسمى بالتأثير
والمصدر وهو ما يناه على نفي كونهما مكونا
ضرورة ومعناه ان الله تعالى
صفة حقيقية ازلية
الحادثة فهي واقعة
والمعتزلة زعموا ان الحادث هو الوجود
او الصفة العالم بالوجود وهو قائم بغيره
كما الدين

وهو كما انه تثبت في الواجب
صفة سمع وبصر ينبغي ان تثبت
التكوين فانه لا بد لنا بعد
القدرة على الضرب وارادته
من اعمال الات بها يتحقق
الضرب وهو تكوين منه عن
الالات لكنه يناسب ان يكون
له صفة منوطة بها الاثر
تقوم مقام الجوارح في غيره
كما ان له صفة اخرى
سمع تقوم مقام
السامعة في غيره
سمعي

ان تعلق بالتأثير وجاز ان لا يتعلق وصفة الخلق ان كان موثرا
ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة وهو محال ولو ان تأثير الخلق في المخلوق
لزم ان يكون الله تعالى موجدا لا محالة وهو محال
والايجاد واشباهها من الامور الاضافية واما الثالث فلان الاضافات لما لم يكن
موجودة لم يحتج في تجددها الى التكوين واما الرابع فلما مر في الوجه الاول **قوله** ومحييا
ومحييا فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق
والايجاد والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل الاضافات لا كما يشعر ظاهر كلام
الشيخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه
هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة يسمى بالتكوين ام لا **قوله**
ولا دليل على كونه صفة اخرى قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى
الذي يتجزء في الفاعل ويتميز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد
وبهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية
تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ
في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته مع نفس
ذاته المتميزة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأي الحكماء
فالقادر لفعله مبادٍ معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته
وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما او عارضا وجوديا
او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا ما ذكر وبالجملة
ادعاء كون المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما به امر
مشترك بين الممكن والواجب والقادر والموجب بمعلوما بالوجدان موجود في الاعيان
مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب
وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان فلعلنا ننكره لكنا ننكر الموجود
قوله فان القدرة جوابا عما قالوا ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان
اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من
صفة اخرى تخصص احد الطرفين **قوله** ولما استدل القائلون بحدوث التكوين اي بكونه
من الامور الاضافية المتجددة لان الصفات الحقيقية ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة

ايضا على سبيل الجواز اي جاز
ان يكون الله تعالى موجدا لا محالة
وهو محال ولو ان تأثير الخلق في المخلوق
على سبيل الوجوب على معنى انه سمي خلقا
وجد وجود المخلوق والا لزم العجز
وانما حصلوا من الله تعالى على سبيل الجواز
لانه سمي شيئا خلقا ومتى تم شيء
والقدرة بالفعل اذ تأثيرها على سبيل الجواز
وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فالتخليق
جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز وبالنظر
من الجانب كونه تعالى موجدا لما علمت وكان
جهة جوازه بالنظر الى الذات كونه قدرة
لما بينا الى جهة جوازها
غير جهة جوازها
نفس الخالق

لنفي التكوين قوله والمكون حادث بحدوث التعلق قيل الاسنب بكلام المص ان يقال
التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين
هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحققه دون
المكون سفسطة وحل المص ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم
وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبداء
التكوين اي الايجاد لا نفسه قوله وما يقال اي في الجواب عن استدلال القائلين
بحدوث التكوين بان قوله يستلزم قدم المكون قوله اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها او جزئها
او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هي الامكان على ما صح عند المتاخرين قوله
كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله قولا بحدوثه بناء على ان القديم لا يستند
الى المختار وعرفت ما فيه قوله ومن ههنا اي مما ذكر من ان الحادث عندهم ما لوجوده
بداية والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث
ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا عليهم اذ هم قائلون
بحدوث العالم بمجموع اجزائه بهذا المعنى قوله والحاصل تلخيص الجواب ابطال
ما يقال في معرض الجواب قوله فلا يندفع بما يقال لما فرغ عن تحقيق جواب المص اشار
الى بطلان جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا يستلزم ازلية المكون لانه لما كان
ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر
وتخلف المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب للمضروب والكسر للمكسور وانما يلزم
ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية قوله وهو غير المكون هذا ابتداء
بحث قد خالف الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتاثير نفس
الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر
لم يجوزوا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اولى الشارح رح بما يجيء
قوله لان الفعل اي التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو
ذلك في صفة التكوين قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع لما عرفت من ان الشيء

الذي

الذي يقتضي ذاته وجوده هو الواجب قوله سوى انه اقدم هنا اي مقدم عليه
قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر ان الفعل
عين المفعول بل قد سبق ان المحل يقتضي الاتحاد في الوجود فما ذكر يقتضي عدم صحة
المحل لا صحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل يحكم لا بد له من توجيه ويمكن
ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له
من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها
حالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد
فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه
على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما
يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عباراتهم ولما
كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس
المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى ان
الوجود هل هي نفس الموجود ام زائدة عليها فتامل والله الموفق قوله بمعنى انه ليس
للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر يرد عليه انه هذا القدر لا يفيد
كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا
للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين قوله فلا يتم ابطال هذا الراي
قد عرفت ركاكة تاويله وما هو الحق فيه وظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان
زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه قوله والنجاري من انه مريد
بذاته لا بصفة هذا احد قولي النجار وقوله الآخر كالمبني من انه كونه تعالى مريدا
انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قاله رحمه الله
من ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض
ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علم به ولفعل غيره امر به
ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علم ينفع في الفعل اذ لا يصلح قول المص صفة
لله تعالى ازلية قائمة بذاته ردا لهما فتامل قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا فان

من امعن في اجزاء العالم جملة وفرادى وانعم نظره في الحكم المودعة فيها اضطر
الى الجزم بانه صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محيطة
والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك انما ينكرون انبعاث القصد والطلب
لما فيه من شوب الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف
في فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد
مناسبة للمبداء الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد
عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب
كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض
وحاجة البتة قوله ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية فالمدعى
ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي
في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتاثر الحاسة يمكن ان يحصل لنا بالنسبة
اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها انما ذلك
بمجرد جريان العادة عليه قوله بمعنى ان العقل اذا خلي يعني ان العقل ببديهته
لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضي بصحته وجوازه
ما لم يرد عنه قايم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع عقلا ومن ادعى
ذلك فعليه البيان وما قيل من هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم
لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصد هذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج
الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم
فان معالمهم مؤسسة على ادلتهم فتنهدم بانهدامها قوله ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم اي يدرك بالبصر خصوصية كل واحد منهما فيتميز كلا منهما عن الآخر وهذا
ليس بالدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا
بديهي لا يشتبه بل هو تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من الشيء قد يكون
مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه
الحال بينهما ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون

على ان

على ان المحل انكشافا بالذات عند البصر كما اذا رايت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف
للوانه واضوائه عند البصر وسيجيء لهذا الكلام تتمة قوله اذ لا رابع يشترك
بينهما ويتوهم عليه لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق
التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود ومثل المطلقية والمذكورية
ونحوها مشتركة بينهما قوله ولا دخل للعدم في العلية اذ المراد بعلة الصحة ما يصلح
ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر
في شرح المواقف من ان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب
منه والرد عليه بانه لا ينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان
متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية كالاختصاصات المرئيات
فلا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك
انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزءا من علة الصحة او نفسها قوله ويتوقف امتناعه
اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي امتناع
الرؤية ولما لم يثبت كون الشيء من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص
الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت آنفا انه لا يتصور هناك
اشتراط شرط معين ولا يعتد بارتفاع مانع قال رح ثم الشرطية او المانعية
انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فتدبر قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا
قال رح فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم
صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان قوله فمتعلق الرؤية هو
كون الشيء له هوية ما وهو المعبر بالوجود واشتراكه ضروري فاندفع به السؤالان
الاخيران واعترض عليه بان كون الشيء له هوية ما بل مفهوم الهوية امر اعتباري
لا تحقق له اصلا في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات
المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل المدرك من حيث
هو مدرك قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليس
الا الوجود بمعنى ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الاسباب

الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك صح

اي في شرح المقاصد

وتخصص الصحة ان يتعلق به الرؤية واحتياج متعلق الرؤية ما يكون موثرة في الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة الفاعلية بمعنى ولا شبهة في ان يكون متعلق الرؤية امرا وجوديا لان المعدوم لا يتعلق به الرؤية ان يتعلق به قربي

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى كل موجود بالجملة فقد اطبق المحققون
على ان اثبات صحة الرؤية بالدلالة العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك
هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي قوله لجواز ان يكون
متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها لكن ينافيه حديث انه متعلق الرؤية
في بادي الراي لا يزيد على مطلق الهوية فتامل قوله ثم بالممكن ممكن قيل عليه يصح
انه انعدام المعلول الاول لكن انعدام الواجب تعالى مع ان المعلول عليه ممكن
والمعلول ممتنع والتحقيق ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان لكن الجواب
منع صحة ذلك لغة والمقصد التمسك بالظواهر وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم
لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلول به لامكانه لزم وقوع المعلول
والا لزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون
المرتبط ممكنا اذ لو كان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض بوجوه منها موسى عم لم يسال
الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على
اللازم شائع لا ينكر فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع
كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لا يناسب قوله
انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله
تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كليم الله
وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد تمسك في هذا
بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهوية الخاصة والخطاب لا يقتضيه
كخطاب من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهوية الخاصة انكشاف هوية الخاصة
تعالى عند موسى عم انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر من
الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه
لخطابه حتى يحمل كلام المأول عليه ان ارتضاه قوله واجيب بان كلامه ذلك خلاف الظاهر
اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول واما الثاني فلان المذكور في الآية
تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه قوله

لكن

كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان يجب
على موسى عم المبادرة الى زجرهم ورد عهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل
لنا الها كما لهم آلهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير الرد يعد تقريرا للباطل
وتجويزا للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة قوله
ثم يصدقونه في حكم الله بالامتناع لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت السؤال الرؤية وانما الحاضرون هم السبعون
المختارون ومن لم يقبل من نبي الله مع تائيده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه
على انهم لو حضروا او سمعوا لكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد
اخباره عم فكيف يصدقونه في ذلك وهم يقولون ساحر كذاب قوله لان الكلام
في الرؤية بحاسة البصر فيه تامل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقة الاندلس ولا معنى
لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته غير رؤية سائر
المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط شرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة
بالهوية كما هو راي البعض وقد يدل التصوير المذكور انه لا يجب ان يكون بحاسة
البصر ولهذا قال رح للمعتزلة انه يقولوا انزاعنا انما هو في النوع المعلوم من
الرؤية لا في الرؤية المخالفة بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا
بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تاويل بعض
المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم للمعتزلة ان الحالة المسماة بالرؤية عند
والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى
انه ذاته ينكشف لنا بحاسة البصر لا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول
ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما
هو اللايق باصولهم قوله لا يجب عند اجتماع الشرائط واحتمال الحيال الشامخة
يندفع بحكم العادة بعدمها قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق
يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمعهود نفي ادراك ابصار الكفار
ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار

فانه حينئذ لا يلزم ان المغايرة في الهوية كافية في ذلك فان الرؤية في الكليات لكانت
مقتضية لتلك الشرائط اقتضاء الطبيعة الواحدة
في الواحد لان الشرائط اقتضاء حينئذ
فلنا سمعت المحقق في جواب هذا
انه قال يجوز ان لا يكون ماهية الرؤية مقتضية
لشيء من الشرائط ويكون الاقتضاء حينئذ
الى الهوية كما صرح به صاحب المواقف
في مواضع كثيرة
منه

وذلك لانهم يجعلون الجهة والمقابلة
والبعد لها شروطا لحصول تلك الحالة لها
والى شروطا لا يتصور بدون الشروط
على ان اصل اسناد الادراك
الحسية الى الناس حقيقة
منه

ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك
ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجواب
المرتضى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه مطلق الرؤية فيجوز ان يكون
هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا
او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه
الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة
قوله كالمعدوم لا يدرك لعدم رؤيته وما ظن من انه لا يدرك لاتصافه بالعدم
الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدرك بجهة لا يقتضي الكمال من جهات
آخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدرك بغيرها واما عدم ادراك الاصوات
والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع
رؤيتها حتى لم يتفطن بجوازها عقلا الا النجارية من العلماء بخلاف رؤية الله تعالى
فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون
من هذه الامم تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على تطلق عدم الرؤية ليس مما يدرك
بها بل هو بسبب الحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بايديهن الابصار ويردها
بالحيرة والبوار وما ورد من مدحه تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة
فمبني على ما تقرر في الاوهام من كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة وولد وخدم
وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركاء الجن وقالوا الملائكة
بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه
ما اعظم شانه قوله مقرونة بالاستفظام والاستكبار كما قال الله تعالى لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلب امر مح في حقه تعالى
وجاسر عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب محنة
من النبي عم واتيان بمعجزة تدل على صدقه وعلى ان يقال ما ذكرنا يدل على ان
ذلك خروج لجلال عزه وقدره دون قدره فان رؤيته تعالى اشرف اكرامه
اعده الله تعالى لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلبه تعجيلا من غير مجاهدة عبادة

ومكابدة

ومكابدة خلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جحود وتعنت لا شك انه
استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته
بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على
الجواز ادل قوله تكلم بالكلام دون العين يرد عليه ان البديهة تشهد بان
المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضد الادراك
فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات بحيث ان
يعتبر بعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت
ذلك قوله كانه عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له
من تصور جزئي ملايم وقصد مترتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد ناقش
في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن
على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره
مشغولا بتدبيرهم وهو في ضمن ذلك يتدرب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي
يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مترتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته
بشانه لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حاول
مباشرته ومن الضعف من نفسه وناطر احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيه الى مزيد
سرعة وتكرر على كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما الانسان
لا يعرف اي جنس من عضلاته يحرك ليتم القبض او البسط ولم عدده وكيف
ينبغي ان يحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله مع انه يعلم البتة وان لم يقدر
على تفصيله فتخصيص العبارة عنه وبما لم يتوقف عليه ذلك ليس بجيد ولا ضير
قوله وما يحتاج على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات قوله على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير ترجيح لهذا الوجه لعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل
قيل ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق المطلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة
المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السير بالنسبة للنجار فلا يتم المقصود
وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث او على الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما

بينهم ولا يتعذر ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم
ضرب الامير فههنا ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك
النقش والضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اي المفعول به فانه
المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة
والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثاني وهو المراد
ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس
في الاية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة
اليه قوله او محمول لكم اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف
استعمال العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك
المتبادر من مثل وما تعملون هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى افتعبدون
ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم
انه الاستدلال بالاية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان
متخالفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما تعملون فيهما الا بطريق
استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميم لهما الا عند من يقول بعموم المشترك
قوله اي ممكن بدلالة العقل دفع لما يقال من الاية لا يمكن ان تجري على عمومها
لانه الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما
عداه فدفعه بان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه
بدلالة العقل فظني فيما عدا المخصوص كما حقق في موضعه قوله افمن يخلق كمن لا يخلق اي
الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول
ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو
نفس الخلق فلا وجه لما يقال من انه المراد خلق الاعيان قوله ليبطل باعلة التكليف اي
الفاعلية التي هي كون الانسان مكلفا وكونه محمودا على افعاله مذموما عليها مثابا
معاقبا وذلك لانه مبني ذلك على كون الانسان مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف
بما ليس بمقدور ولا للمدح او الذم عليه ولا لاستحقاق الثواب والعقاب وهذا بناء على

على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد
اجابوا عن بطلان فاعلية التكليف بما ذكر في الشرح وعن بطلان المدح
والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه
وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس على الاستحقاق
بل كترتب سائر العادات مثل ترتب الاحتراق على مسيس النار قوله لا يبعد ان يكون
ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني قوله تعالى كن كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه
قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاتيان اي تطبيق له على ما يقتضيه الحكمة وتعريفه
لا عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل في معنى القضاء
لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال الله تعالى
فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فعليه البيان قوله الكفر مقضي لا قضاء
وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه
لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشيء كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى
الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه
واستحق العقوبة الدائمة التي لا يرجى العفو عنها قوله هو تحديد كل مخلوق بحده
الذي يوجد به لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر
مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل
خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعينه قوله وهذا تشنيع حق قال
والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قريب من عباده ثم قال والتنقص عن ذلك بانه
اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة
ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا
لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مراد العبيد
والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة قوله دخل على الصاحب هو اسمعيل بن عباد

ان القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع
الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح ومن زعم
انه عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة
بوجود الكل على وضعه لذلك لغة
من بيان بل على وضعه لذلك
او عرفا او اصطلاحا
اذ الاصل خلاف
الاشتراك او النقل
منه

صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر
والكتابة وفاق على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلثمائة وكان غاليا
في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء
ذكره قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات اما من جانبنا فمثل قوله تعالى ما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم
ولو شاء الله لجمعهم ولو شاء الله لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم
فمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى
لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله لا توصف
بالظلم على اي وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله
المختار لا يكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضى فلا يفيد المقصود
لان كلا منها اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم
فقد قال رح ان العمدة القصوى لهم في ذلك حمل المشيئة في اكثر الآيات على مشيئة
القسر والالجاء وحين سألوا عن معناها تحيروا قال القلانسي خلق الايمان في
العباد من اختيار منهم فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد
على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان
واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا
فقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا
وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا
قوله لا كما زعمت الجبرية هم فرقتان جبرية خالصة لا تثبت للعبد قدرة لا مؤثرة
ولا كاسبة بل تجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة غير
مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة الاولى قوله
ونعلم انه الاول باختياره اي تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه
بخلاف الثاني فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا

القدر

القدر ضروري واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته او لا تأثير لشيء
منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة مغزولة هناك فلا بد من الاستعانة بامر آخر
من دلالة العقل او النقل قوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا اي لا خلقا ولا كسبا بل
كان بمنزلة الجماد وعلى هذا فعدم صحة التكليف ظ وكذا عدم ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها لا يقولون بالاستحقاق
بل الثواب عندهم تفضل من الله والعقاب عدل منه قوله ولاسناد الافعال الى
يقتضي سابقية القصد والاختيار يعني ان اسناد الافعال الى ما يسند اليه وان كان
باعتبار اتصافه بها لا صدورها عنه ولهذا صار اسناد مثل صلى وصام الى العبد حقيقة
ولم يخرج اسناده الى الله تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضي انه يكون لمحله خيار
في الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسناد امثاله
اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد في ذلك الاقتضاء وانه عائد الى التفرقة
البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال قوله والنصوص القطعية تنفي ذلك
اي ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى هذا السؤال
والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان
تعلق ارادة الله تعالى وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوجود فيمتنع وقوع الضد
الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بمقتضاه
وقدره بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعني الكفر واقع بارادته تعالى
فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد
مختارا في فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته تعالى به فيكون الطرف
المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجوب
والامتناع لا من فعله ولا من تركه وحاصل جوابهما منع مدارهما فانه تعالى اراده تعالى
وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع
ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان قوله اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته

كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث
ولهذا منع ذلك فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي
باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود
فذلك كلام آخر متكلم بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبني على ان العدم مقدور
كما ذهب اليه البعض فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا ضرورة ان الله تعالى اذا علم
في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف
المترتب عليه لا بد من وجودهما فيما لا يزال ولو كانا منتفيين فيه لكان علمه تعالى متعلقا بانتفائهما
لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده
بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث
على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف
وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار قوله وايضا منقوض
بافعال الباري تعالى فانها اختيارية باتفاق الفريقين مع ان الدليل جار فيها بعينه
فانها معلومة له تعالى ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها
ممتنعا فلا يكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف
على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك قوله
احتجنا في هذا التفصي عن هذا المضيق وهذا البحث من مواضع علم الكلام وقد
اضطربت اراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما
فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار
فجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة
الضرورة وردبان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار
واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجبرية
بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات في ذلك
بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين للجمع بين
المقدمتين فقال الاستاد افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل

كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي ان تعلق قدرة الله تعالى
باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة
امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله به او مخالفته له فلا معنى
لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى
في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة والامامية
الفرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا
وذكر الشارح في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين
احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد تعلق احد طرفي الفعل ولا يلزم منه
وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت
من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد
قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم
يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل والذي يلوح بالتامل الصادق
ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ما وهذا
التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك في نفس من غير توهم
اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله
وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت
التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر
غير ملايم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر
زيادة اعجاب فيدوم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه
اليه على حسب ذلك فينبعث فيه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل عليه
اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتاثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان
من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور
المط على الوجه الملايم والالتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول بالكسب
الانسان قادر ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد الخالق بخلق الموجودات
لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية

لان التعيين اثر الارادة لا اثر القدرة
ولان مخصص افعاله تعالى هو ارادته
تعالى فلا وجه لجعل ذلك اثر القدرة العبد
عكسه

الجبلية والمكتسبة الخلقية او غير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان
له ان تغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله تعالى بان يتامل في افعاله وما هو داع اليها
من اعراض والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي
ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبيل من
استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات
على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل البناء وكشفنا عن معنى الكسب
والاكتساب والله الموفق للصواب **قوله** مثل ان الكسب وقع بآلة يتناول الآلة الظاهرة
كالجوارح والباطنة كالعقل حتى ان القصد والمعرفة آلة واما صفات الله فلا تسمى آلة
قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته اي المكسوب مقدور في محل قدرته بخلاف
المخلوق ومقصده ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير
والخلق تأثير وافادة على الغير **قوله** والكسب لا يصح انفراد القادر به اي في وجود المكسوب
بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك **قوله** وكفعل العبد نسب الى العبد
فان قلت كل منهما منفرد بما له من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد
غيره بخلق شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك في شيء
من المذهبين **قوله** قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
في الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم
ان العقل يستقبح منه شيئا والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح
تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسأل بكيف ولم **قوله** ليشمل المباح فان الاكثرون
على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى **قوله** وهي حقيقة القدرة
التي بها الفعل انما فسر بها لان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجيء
وهي متقدمة على الفعل لا معه وان كان ذلك علة للفعل او شرطا فلم منهم كلاما
يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان القدرة سلامة
الاسباب بل هم قسموها الى حكمية هي ادنى ما يتمكن به من اداء المامور به من غير حرج حتى
جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة يوجب اليسر على الاداء كالغناء في مال الزكوة

فقوله

فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت
ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في
كلام البصرة على انه ليس معنى كونها للفعل انها موجودة الا ترى الى قوله يفعل به
الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى العلية الى معنى الشرطية
على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفي الارادة
فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا
الكلام بعد **قوله** وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل فان قلت
قد فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة
انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب
الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر
على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى عادة الله على خلق القدرة عند القصد
الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد
اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ **قوله**
واذا كانت الاستطاعة عرضا لا لما ريب وجب مقارنة القدرة للفعل على كونها
عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره
قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما يثبت بالضرورة
من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم
انه هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة
على اصلنا **قوله** فعليكم البيان لهذا الدعوى فانا من وراء منعها اذ الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل
وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها
قوله لاستحالة ذلك على الاعراض قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم
تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة
لا يجوز ان يعتبر جزءا من القدرة المؤثرة فيعود الى اشكال الشرط على ما اشير اليه
قوله ومن ههنا ذهب بعضهم يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل به

الاستطاعة

ط ينقل

على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنشئة
في العضلات التي هي مبداء للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة
على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد يطلق على القوة المستجمعة
لشرايط التاثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم تخلف الاثر
عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ
على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة
فكيف يستقيم ان يقال اراد القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولهذا وجه دفع قوله
على تقدمتا صعبة البيان قد عرفت ضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة
الثالثة لا دليل عليها اذ يجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بمحل ويكون لاحدهما
تعلق ثابت بالنسبة الى الآخر قوله قلنا المراد سلامة اسبابه والآن يعني ليس المراد هو
السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة
الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات
التابعة لما تدل عليه من الاحداث مسلك مطروق لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع
بلا شبهة ولا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها قوله فلا يلزم استحالة تكليف العاجز
فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون
القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت
عادة الله تعالى على خلقها في تلك الحالة عند سلامة الاسباب فاقيمت معانيها وجعل
وجودها في الآخرة وجودها ولما لم يجر عادته تعالى بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط
وجودها بالفعل قبل التكليف قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة
قبل الفعل فان صح عن ابي حنيفة رح ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة
مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح
في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اي بما لا يصح
تعلق قدرته عادة لا في الحال فقط بل في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما
مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح قدرته به في الجملة ومنهم
من قال يكفي لصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر

وان

وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدور لكن ترك خلق الاجسام قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في
نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على الاطلاق ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة
بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد علله
الشيخ من قبيل المح بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق
بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه والا لم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي
قوله لانه لم يقع من الله شيء يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره
بعضهم لا الممكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف
بالمح لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره
من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عم في جميع
ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقه عم في اخباره عنه بانه لا يصدقه
بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه تكليف
بالتصديق بما علم من نفسه خلافه بوجدانه والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف
بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا
يقينيا تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له
في النبوة وقد اعترض عليه بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض
لا يرد على الوجه الثاني على ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل الخبر
وقيل ايضا الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رح وهذا في غاية
السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اي عدم تصديقه في شيء من اخباره
تكذيب له في النبوة وربما قيل في التقرير الاول يجوز ان لا يجيء من نفسه تصديقه
اذ لا يلزم منه الاخراج العادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته
وليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجود بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجوده
التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه

ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اوانى بيته انقلبت بعده ذهبا وان ولد الرضيع قد احاط
بقنون القضايا لانه اعتقاد للنقيضين بناء على انه معتقد نقيضهما بقضاء العادة
ولا يضر فى ذلك احتمال انقلاب العادة وهذا وان خفى على ذلك القائل لكنه فى غاية
الوضوح قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه يعنى فى الوقت الذى تعلق قدرته
واختياره بوجوده قوله فيه بذلك ليصلح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب على ضرب
انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا قوله
لا صنع فيه للعبد اصلا فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات
مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل فى بحث الايمان قوله
فلا محالة اكتسب بالفعل ما يحل القدرة ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد
فيما اليه فاعل محل القدرة كضرار وحفص الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب فى المتولدات
على رايهما فتدبر قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
فظاهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم
مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب مستعقبة للمسبب لمباشرة
نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول المسبب بعد المباشرة لا ينافى مقدوريته
فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافى مقدوريته المسبب قوله
اى الوقت المقدر موته بيان ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب
خاص فهو يموت فيه بذلك السبب حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب فى ذلك
الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت
وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله
قد قطع عليه الاجل هكذا وقع عبارته فى النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل
قطع عليه الاجل كما وقع فى شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل
القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذى قطع عليه الاجل اى لم يتركه
ليستوفيه كله كما يقال فلان قطع علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة
حيوته كما فى قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما فى قولك اجل الدين

رأس الشهر

رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الوقت المقدر لموته حتى
انه لو لم يقتل لامتد حيوته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين
يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال العباد قوله
من غير تردد اى من غير تقييد بهم القتل ونحوه قوله واحتج المعتزلة المذكور فى الكتاب
انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وما ذكره من معرض الاستدلال بالتأييد
لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى
جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجا لا تنبيها قوله والجواب عن الاول ان الله
قال الشارح هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين
لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار
احاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة
كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فقد ثبت
فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة
بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب اى للمقتول اجلين القتل والموت
صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد توليد افيكون عبارة عن بطلان
الحيوة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل والنزاع فى حال المقتول
وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلائم انكار القضاء والقدر فى افعال العباد قوله
هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين قالوا الرطوبة الغريزية
اى الجوهر الغالب عليه الاجزاء الرطبة مركب الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة
المشتعلة فهى دائما تفنيها وتعين عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما
انتقصت بتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا انتهت فى الانتقاص وتم امر
الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل
الموت الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى
الاغلب فى مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات من البرد المجمد والحر المذوب
وانواع السموم واصناف فنون الاعتلال وسوء المزاج ما يفسد المزاج ونحوه

فى صحيفتهم

عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك من ذلك هو الاجل الاخير الاخر
والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر
فالوقت الذي علم الله فيه بطلان الحيوة باي سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه
من الاجل الطبيعي نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج والحفاظ
للحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحيوة ونحن نجعلها اسبابا
عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء والقدر
في افعال العباد وان انكروها فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم
الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقي قوله اسم لما يسوغ
الله تعالى فيأكله ويدخل فيه الشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رح
هذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل فيأكل واما تسمية المنفوع
رزقا فعلى ما دل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه يصدق ان يكون
رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد
للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روي انه عم سئل اي الصدقة افضل فقال
ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم
قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان قوله مع انه معتبر في مفهوم الرزق فان
الرزق في الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه
مقطاه تعالى قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا قوله وعلى
الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه الملة قبل
ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه
ليؤثر اختياره على انه مفوض من تناول لم يأكل شيئا قوله ومبنى هذا الاختلاف ذكر خمس
مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان تركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق
مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق

لا يستحق

الشكل الثاني

لا يستحق آكله الذم والعقاب فينضم اليه قولنا الحرام آكله يستحق الذم والعقاب
فينتج قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن نمنع تسليم
الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعتبار عطائه للعبد والاستحقاق المذكور
ليس من هذه الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه لمباشرة اسبابه ومبنى الذم
والعقاب عليها الا يرى انه السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة
مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب
منهي حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا قوله ولا يخلق الاهتداء والضلال
تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الارشاد اي
سلوك طريق يوصل الى المطلوب يقابله البغي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه
وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه
الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هداية الله اليك
لا هداية بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليها وتعريفها
وكذا آل معنى اضله الشيطان الى دلالته على طريق الردي فلا جرم شاع عند اهل
اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا
الحال في اضل ثم انه قد ورد في القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد
عرفت ان المعنى الاصلي للهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان
افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شيء عند مشايخنا حملوهما عليها اذ لا ضرورة
في العدول بينهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان
والاضلال عن خلق الضلال اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء
والضلال من افعال العباد لانه صفة تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء
وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية
المنسوبة اليه تعالى بتبيين طريق الحق بنصب الادلة في الدنيا او ارشاد الناس الى طريق
الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطاري للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد
ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه

المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يختص المؤمن وبعضها يرمض فاما اليه تعالى
دون البشر وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية على الاخفى اولو الهداية
بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان
بناء على المعنى الطارئ مجازا لانه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة
الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد فنا مبناه على ما سلف فساده قوله انه الهداية
عندنا خلق الاهتداء اي معناها الاصلي ذلك فهو المراد من الهداية المسندة
اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجازا اي بالنسبة الى اصل وضعه لحمل عليه بمعونة المقام
وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
اي ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلي
في شيء من موارد استعمالاتها على اصلهم كما لا يخفى قوله ولقوله عم اهد قومي مع انه
بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء فلا وجه لسوال ذلك من الله تعالى ولا لنفيه
عنه عم وقيل ان ذلك ينافي طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه
عم مهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعني قريشا او امته لم يكونوا
مهتدين فالمعنى مهتم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم
من بعد بناء على ان العوض لا يبقى واما ما يقال من انه اهتدى مطاوع هدى
وايضا يمدح الرجل بكونه مهتديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة في غير محل
النزاع اذ لا نزاع في ان المعنى الاصلي للهداية جعل الغير مهتديا قوله وعند المعتزلة
هو الدلالة الموصلة الى البغية اي ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية في الاغلب
وكذا الحال في قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المطلوب فلا ينافي ما ذكره
المشايخ من انه حقيقة خلق الاهتداء وانه المراد بالظاهر فيما ينسب اليه تعالى فتدبر
هداك الله تعالى قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بانواع الالام
واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان
العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل
تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا

فلم يفعل ذلك لمن مات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل فاماته لمصلحة
الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومن كان من زردشت وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن الاجانب له لاجل مصلحة الغير سيما
وظلما كذا ذكره رح قوله وقد اتى بالواجب يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا
عليه فلا محالة يكون قد اتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصلحته فيلزم ان لا يبقى له تعالى
شيء مقدور وما هو من مصلحته ولا يخفى بطلانه لان اي قدر يضبط من مصلحته فالمزيد
عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتامل قوله وجوابه ان منع ان يكون
حق المانع يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها
وافعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في
بعضها فاذا اتى فعلا يظن انه اصلح لحال عبد من عبيده بل هو اصلح له في الواقع
فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى
العدل او الحكمة اذ ليس فيمن منع لحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل او جهل او سفه
او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد
تسليم حكم العقل بالتحسين والتقبيح فلا يرد ان فيه التزاما بوجوب الاصلح في
الجملة قوله ثم ليت شعري هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اي
فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعوري حذف الياء كما حذف في قولهم هو ابو
عذرها وخبر ليت واجب الحذف بلا سادمسده اذا كان مردفا بالاستفهام اي ليت
علمي بما يسأل عنه هذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام كقوله ليت شعري مسافره
ابن همرو وليت بقولها المخزون اي المخبر ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام
الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف
يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه سادمسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر
المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف
يسد مسده فالصواب ما ذكرناه اولا قوله اولى معناه استحقاق تاركه الذم يريد من غير
لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعي قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار فيه

اصله ابو عذرتها والعذرة البكارة

وتفصيله في الرضي في هذا الموضع

احياء الموتى في قبورهم
شرح مواقف
اتفقوا على الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوعا من عود الروح في الحيوة
حتى قدروا ما تالم وتلذذ ولكن توقفوا في عود الروح اما ذلك فانه يجوز ان يكون بعود الروح
وما يتبعهم من امتناع الحيوة بدون الارادة لكن كلامنا في الجواز للروح بلا آلة الى الان المكلف
الفاطمة معها العذرة على الافعال الارادية كذا قيل وقد يدفع الاشكال بان الحيوة هو الروح المدرك ومبدء الاعمال
على ما ورد في الحديث
بحث لانه هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت
لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر
فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل
واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا
مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره
فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما
ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف
المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد
تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلقا في زعمهم
فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا باس
اذ قد سمعت انهم تشبثوا باذيالهم في كثير من الاصول الظاهرة العوار في العيب
يقال سلعة ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصحاح قوله على ان النصوص
الواردة هنا اي في عذاب القبر اكثر قوله فالتعذيب بالذكر اجدر تفريع على كثرة النصوص
وعلى كثرة مستحقيه معا قوله ونسوال منكر ونكير هما ملكان سميا بذلك لكونهما على صيغة
منكرة لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور فقال نكرت الشيء بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر
البلخي والجبائيان تسمية الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر عن الكافر عند
الحلحلة اذ السؤال والنكير تفريع الملكين لا فيكون بمعنى الانكار قوله لانهما امور حكمية اخبر
بها الصادق يريد انه كيف لا يمتنعان وليل من جهة العقل على ما يزعمه منكروها وقد دل
السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تاويل الظواهر الدالة عليه قوله قال تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيب لهم
من قولهم عرضت على السيف اي قتلتهم به وهو قتل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه فيكون
في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لعيد ان ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون
في القبر قوله وقال النبي صلعم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت اي هذه الاية في

قوله

عذاب قبر

فحصل انه عذره وما هو كذلك ليس عذاب القبر اتفاقا مواقف

في عذاب القبر اي في شانه وان الله تعالى ينجي المؤمنين عنه وقوله اذ اقبل ظرف
لثبت من حيث المعنى اي يثبتهم اذ اقبل وقوله فيقول تفصيل لقبول القول الثابت
هو قول ربي الله قوله الى آخر الحديث يعني قوله ع فيقول له ما كنت تقول في هذا الرجل
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فيقول له قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم
ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا
قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقول للارض التامي عليه فتلتئم فيختلف اضلاعه فلا تزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى
من مضجعه ذلك قوله لانه الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والصعوبة هذا
الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكرت فرقة عذاب القبر راسا واعترفت
آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج
عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجمع الاجزاء في جسد الميت فاذا حصل احيي بها
دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اعادة الروح
والمنقول عن ابي ح هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندي كون الميت جمادا وكون
الموت ضد الحيوة وجعله آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم
والحيوة قال رح واتفقوا على انه لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل
هذا الجواب للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء هذا اختيار القاضي واتباعه او في بعضها على ما اختاره بعضهم قوله والماكول
في بطن الحيوان اذ الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلقها في الاجزاء المتفرقة
في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا
قوله بان يجمع اجزائهم الاصلية فيه اشعار بان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها
وتالف بعضها ببعض فحشر باجمعها وتاليفها تاليفا ثانيا وربما قال رح لعل الله تعالى
يحفظ تاليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج الى تاليف ثان للاعادة والابتداء

اختلفوا في

وهو بعيد في مثل من احرقه وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن
ينعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء
لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل
واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبني على ان
الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس والاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير
من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد
في الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما
جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف قال رح وهو اختيار
المحققين من المتكلمين والحكماء **قوله** مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به الخ فان ادلتها
على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات
فمن اراد ها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنينية يستلزم التغاير
واجيب بان اللازم ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد
فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زماني وجوده وهما متغايران على انه يجوز
ان يغاير المعاد المبتداء بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء
الشيء زمانا والا لزم تخلل البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من
ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين
ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه
فانه اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته
ونفسها ففساده ظاهر اذ المقيد بقيد غير المقيد بقيد آخر في الجملة وهذا القدر يكفي
لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل بينهما وان كان مع تغايرهما فبطلانه
مم وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور بتقطع الاتصال والوقوع في الخلال
ولا تخلل في الباقي سخيف جدا اذ الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان
بقائه متخلل بين زماني وجوده في الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط

زمان

وعدمه لجوازه جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذي بصيرة **قوله** لان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد اليها الروح ولا يخفى ان اعادة المعدوم
بالمعنى الذي يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة **قوله** انما هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره صفة كاشفة للاجزاء الاصلية والاظهر منها ما يقال
انها الاجزاء الاصلية في اول النظرة اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه
عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع نعم معلم كل احد
ببديهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء
من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة
واستدلالا ان البدن متغير ومتبدل فلا يكون نفس الباقي **قوله** والاجزاء المأكولة فضلة
في الآكل فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم
المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان يصير بدنا لشخص آخر فان
قلت لحم نفوض زوجين اكلا طول عمرهما لحم انسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول
جزء اصلي وفضلي فيجوز ان لا يخلق الله المني الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك
عليه تعالى ليتمكن من ايصال الجزاء المستحقة **قوله** وان للجهنمي ضرسا مثل احد قيل لا يجوز
ان يكون ذلك بانضمام الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبها من غير شركة في المعصية
وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجواب تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو
اما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري
ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا
الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلل الاجزاء فهو مختص بالمقدار على انه
اصحاب الجزء لا يقولون به **قوله** لو لم يكن البدن الباقي مخلوقا من الاجزاء اعلم ان
التناسخية منهم من يقول بقدم النفوس وتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى
لا يتناهى ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت
في سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد فيتعلق بالابدان الشريفة

حتى ربما يتعلق الاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال لم يحصلها وربما يتنازل في ابدان
الحيوانات الخبيثة بحسب اخلاطها الردية ورزايلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج
بالآخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن
بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ في شيء **قوله** والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
قال رح ذهب كثير من المعتزلة الى انه ميزان واحوله كفتان ولسان وشاهين
علما بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في
قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد
هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام **قوله** وقد ورد في الحديث ان كتب
الاعمال هي التي توزن حين سئل عم عن ذلك ويدل عليه قوله عم في ساقة حديث
طويل فتوضع سجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات فلا يثقل مع اسم الله
شيء وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فتوزن **قوله**
وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب مريدا ان العادة قد جرت على ذكر الحساب
مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم بثبوته ايضا فلم يذكره
اكتفاء به **قوله** واما ترتب انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فيه حكمة
لا نطلع عليها وقد بين رح وجه حكمة نعم امثاله فليطلب من موضعها **قوله** والحوض اختلفوا
في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما روي انه عم قال في اثناء حديث
اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير
كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث ولهذا وقع في بعض الكتب ان الحوض في الجنة
حتى وصرح في شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل
حوض فيها ويدل على الثاني انه الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر
يدل عليه ما روي عن النبي قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل
فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال فاطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال
فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه
الثلثة المواطن ويدل ايضا ما روي في وصف الحوض نعت فيه ميزابان يمدان

قال امير المؤمنين وبعيوب الموحدين
قال النجم والطيب كلاهما لن يشيد
الاجساد فلت الكيا ان كان قولكم
فلت فاسم ان كان قولي فالخيار
عليها ذكره داود القيصري
في شرح الفصوص

قال رح

مد آنه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود
الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في وصف
ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر واورد هما ائمة الحديث في الفصل المعقود
لبيان الحوض واورد ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف
النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب
والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من
شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب بالظماء بل يكون عذابه بغير
ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون الا من ارتد من الاسلام
قوله موجودتان تكرير وتاكيد لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين
اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند
سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السبع قال رح والحق تفويض ذلك الى العليم الخبير **قوله** لنا قصة
آدم وحوا واسكانهما الجنة قال رح وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري
مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها **قوله** اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر كان يحمل على التعبير عن
المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار ونحوهما **قوله** قلنا يحمل الاستمرار والحال ولا احتياج مع الاحتمال
وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون
بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا
في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار
لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه ما لا يخفى **قوله**
كل شيء هالك الا وجهه اي كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا
لكن لفظ الشيء مستعمل ههنا اتفاقا بمعنى الموجود اما بطريق الحصر او بطريق

المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند
وجود هذا الكلام عند تعالى قوله وانما المراد الدوام بان اذا اتفق منه شيء جيء ببدله
يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال قوله
على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن
الانتفاع بان لا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه
وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية قوله الشرك اي اتخاذ الشريك يدل
عليه ما ورد في رواية ابن مسعود ان تدعو الله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر
لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه وان يزني
حليلة الجار لمثل ذلك مع ان القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في شروح الاحاديث
انه لا تناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يوزن بالمهر
فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكر من انها متسعة
فلم يوجد في لفظ الراوي قوله والسحر لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا
في حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي رح اذا اعترف
الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم يكفر
احد لكفران اجماعا قوله وقيل كل ما توعد عليه الشارع ويعقب منه ما روي عن علي
رضه ان كل ذنب ختمه الله بنار او غضب او لعنة او عذاب قوله وقيل كل معصية
اصر عليها ويعقب من ذلك ما روي ان رجلا سأل عن ابن عباس اسبع الكبائر
فقال هي الى السبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قوله
للحق انهما اسمان اضافيان لكن قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور
اجتناب الكبائر الا بعد ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى للبشر ذلك
كذا ذكره رح وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا قوله وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في
النار عندهم اخذا من قولهم المنزلة بين المنزلتين قوله خصوصا اذا اقترن خوف العباد

ورجاء

حكم الساحر

ورجاء العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف
الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس
كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء
العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه يحتمل
ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة قوله لكونه علامة
للتكذيب اما اذا كان بطريق الاستحلال فظاهر واما اذا كان بطريق الاستخفاف
فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف بما يوجب العقوبة الثابتة في اعتقاده
قوله وعلم كونه كذلك اي امارة التكذيب فعطفه على ما قبله قريب من عطف التفسير
قوله والتلفظ بكلمة الكفر سواء كان صدورا لانها تكذيبا صريحا للنبي عم اولا قوله
او منافق النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع
اخذ في نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا
اتي من قبل القاصعاء وهي جحره الذي يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء
برأسه فانتفق اي خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ما ذكر والثاني ترك
المحافظة على معالم الدين سرا او محافظتها علنا قوله والحق انه هذا اخذا للقول
المخالف يريد ان ما ذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه ترك له
من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين قوله فان الكفر اعظم الفسوق وذلك لان
الفسوق هو الفجور والخروج من طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اي خرج
وكمال الخروج من الطاعة هو الكفر قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ فيكون
المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه
ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يهدروا النوع في فرده الكامل وان يقولوا
للعليل انه ليس ولا كرامة فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي
قوله قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال روي عن ابي ذر انه قال اتيت النبي عم
وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله
الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال عم وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق

قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا
الحديث قال وان رغم انف ابي ذر الى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت
ذلك على الرغم من انفه اي كراهة منه **قوله** والحق انه متروك الظاهر يريد ان تلك
الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تاويلها فنقول المراد بما انزل الله
هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها
النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود
اذ لم يتعبد بحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالمحصول فيما انزل الله
للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة
الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال وفيه حزازة والاظهر
عموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا شك ان من
لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح
بمعنى التصديق والمراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه
وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق
الفسوق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا
المراد حصر العذاب المقطوع او الحال على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل
الاحاد وارد على سبيل التغليظ مع ارادة الاستحلال **قوله** والخوارج خوارج عما انعقد
عليه الاجماع حوا عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج
لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريقة البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد
بخلافهم **قوله** فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا قال رح وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين
قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو عندهم في الحكم
على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات
لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعري
وهو المناسب لما روي عن ابي رح من ان الله يجازي عباده على افعالهم يثيب
على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي وانه لا يجوز ان يبتلي الله تعالى
ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة

والعول

والعول ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح
العقليين في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريد وا باهل السنة في هذا المقام
قوله لانه قضية الحكمة اي حكمها وموجبها التفرقة بين المسيء والمحسن فالعفو عن
الكفر في الجملة مع العقاب على البعض في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى
لاخلالها بما ثبت بالقواطع من حكمته في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز
التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسيء وما يقال من انه يجوز ان يكون
في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البداهة **قوله** نهاية في الجناية
هذا الدليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفو يحب العفو
فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو اعني العفو عما هو نهاية في الجناية
وقوله لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله
فلا يحتمل العفو ورفع الحرمة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ
ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياقه
قوله لانه قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر **قوله** وايضا الكافر يعتقد حقا
وهذا لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
قوله وايضا هو اعتقاد الابد يعني ان الكافر يعتقد ان الحق ما هو عليه ابدا وليس
في عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا
خطابي **قوله** وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته ولرعاية ذلك لم يبال
بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله
ما دون ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر طة واحدة
وانواعها مشتركة في تعريض صاحبها للعقوبة النارية الابدية فلبعضها دون بعض
ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر
وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين فكان ذكر
الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا ينكرون المسلم في مقابلة المشرك
ويسأل احدهم اذا لقي آخرا مسلم انت ام مشرك **قوله** والآيات والاحاديث في هذا
المعنى كثيرة اما الآيات فمثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات

فان العقل وان جاز ان لا يطلع على وجه الحكمة في بعض افعاله تعالى لكنه اذا اطلع عليه في امرين الامور وشهد بانه الحكمة في فعل او ترك فلا وجه لرفض ذلك فتدبر

او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا انه الله لذو مغفرة
للناس بظلمهم واما الاحاديث فكقوله عم في اثناء حديث ستره تها عليك
في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها
او اغفر وقوله ومن لقيني بقراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله
فنقول نا شهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني
اهل الذكر قوله والمعتزلة يخصصونها اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الايات
والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم بانه ما ذكر ثم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول
اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك ومن يشاء يمنع ذلك اذ المغفرة بعد التوبة
نعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة جميع الصغاير عندهم وما اعتذروا
عنهم بانه المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشية ترك للاعتزال او بان
الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيده الاسلوب
من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل
لكان له الخيرة بين ان يريد فيفعل وان لا يريد فيترك وقد يقال الضمير في يخصصونها
عايد الى المغفرة للدليل عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طايل تحته اذ المعتزلة
قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رح ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل
هذا الكلام اشارة اليه او لا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق
ولا استحقاق عندهم بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد التوبة فلا معنى للقول
بالمغفرة ثم تخصيصها بهما قوله وتمسكوا بوجهين لما خصصوا النصوص الدالة
على المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكباير
من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص
بانا لا نم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا يدل الا ان العاصي
يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك عفو ان بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب
تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تبيننا ولهما اياه جمعا بين الادلة
قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهب الاشاعرة الى ان الثواب فضل
من الله تعالى قد وعد به المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد

نقص

نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وان العقاب عدل اوعد به العاصي وله ان يعفو عنه
لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كثيرا ما يتمدح به على ما دل عليه قوله وانني وان
اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي واعترض عليه رح بان فيه
كذبا وقد دل الاجماع على انتفايه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول
لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده
والذي يحتج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء
عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في النقض
وقد عرفت الحال فيه واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت
كقوله تعالى لاملان جهنم واما العمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك
كيف والعمومات الواردة في الوعيد صريح فيما ذكرنا من الايعاد عام فيكون المغفرة اخلافا
للوعيد قوله لدخولها تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاستدلال انه قصر
مغفرة ما دون الشرك في الاية على من يشاء ونفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض
فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم
من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز
العقاب كما هو المط والعجب انه كيف يتوهم ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره
من الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روي انه عم
مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان لا يستنزه
عن البول واما الاخر فكان يمشي بالنميمة قوله وذهب بعض المعتزلة المشهور ان المعتزلة
لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة
دايمة والعقاب مضرة خالصة دايمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا
الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط قوله واجيب بانه الكبيرة المطلقة
هي الكفر يرد عليه انه يلزم ح انه لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فيقبل
المعنى يكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء
مقدر اي يكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد ان تقدير الاستثناء يعني عن حمل الكباير
على الكفر اجيب بانه ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يابى عنه قوله

تعالى ان يجتنبوا الكبائر كما مر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجري
الاية على ظاهرها ويخص منها العاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة
على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر التعليق بكفر
السيئات في الجملة باجتنابها فائدة **قوله** والشفاعة اي المشفعة **قوله** وعندهم
لما لم يجز اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق
والاستحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم لم يجز اي
الشفاعة لاسقاط العقاب وفي هذا الكلام دلالة على انه يجوز العقاب على الصغيرة
عندهم كما هو المشهور **قوله** واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الاية
على ان للاستغفار لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امره الله تعالى به
وطلب المغفرة للذنوب شفاعة في اسقاط عقابها وثبت المطلوب **قوله**
بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير
لليهود اذ الاية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم والتخصيص
بالزمان ظاهر لان لا تجزي جار على يوما اي فيه ويحتمل ان يكون مخصوصا
ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال في الاية
الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فتكون عامة فالضمير
العايد اليها يكون عبارة عن النفس المبهمة فتعم ايضا لوقوعها في سياق
النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب ولهذا جعل رح الحق المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا
بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازي رح دليلكم لا بد ان يكون عاما في
الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت
الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان
بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر رح
في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال للتنك وسمعت ان التخصيص
قصر العام على بعض ما يتناوله فهو مقتض للعموم لا مناف له **قوله** لاستحقاق العقاب
فلا معنى للعفو هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز

قوله لذنوب اهل الايمان اشارة الى ان المعنى ولذنوب المؤمنين والمؤمنات بقرينة لذنبك منك

عن

عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة
من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب
الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشيخ فيما سبق بذلك في الجملة لكنه قد جرى ههنا على
المشهور فلا غبار على كلامه ههنا **قوله** لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ولا يمكن
ايضا ان يرى ذلك في النار لتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب
بالاجماع ودار الثواب هي الجنة **قوله** ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فانه تعالى رتب
الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط الاجتناب
عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا
الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية من النصوص
الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه **قوله** وايضا
الخلود في النيران من اعظم العقوبات هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل الكبائر
في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران
متفاوتة في الحرارة وان يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من
مجرد الخلود فيها وان يقال لا نم ان مجرد الخلود فيها جعل جزاء للكفر مع ان النص
قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا مع تسليم
لزومه فقد لا يسلم بطلانه **قوله** الجواب منع قيد الدوام في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت
المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا يكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع
اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا ممنوع وتسليم
فرواه م والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المضرة الدنيا وبين
ضعيف جدا **قوله** وهو الايجاب اي جعل الشيء واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته
واجبا عليه تعالى يقبح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه تعالى عدلا
والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب
على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا وفق
الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم **قوله** والجواب ان قائل المؤمن

اقول كلامه ههنا ايضا يوهم حيث قال ومرتكب الصغيرة المحتنب عن الكبيرة فرد الحال على الله بالنظر الى ما يوهم كلامه لا بالنظر الى ما هو المشهور من مذهبهم

للمؤمن مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعليته ماخذ الاشتقاق فيحمل عليه
جمعا بين الادلة. **قوله** فالخلود قد يستعمل يشير الى ان الشايع استعمال الخلود في
التابيد لكنه ربما يستعمل في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة
ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم
قوله والمسلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود فاذا تعارضت النصوص يجب
الجمع بينهما ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التابيد بالكفار لئلا يلزم
ترك ما يعارضها بالكلية **قوله** افعال من الامن يقال امنته وآمنته غيري بالهمزة
فيه للتعدية الى المفعول الثاني ويقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب
والمخالفة كذا ذكره الزمخشري وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف
واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن **قوله**
كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا هذا ليس بشهادة بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال
انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل وان
لم تؤمنوا فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك **قوله** وليس حقيقة
التصديق يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم
ان يكون كل عالم بصدق النبي عم مؤمنا وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
بصدقه عم كما دل عليه قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق
من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له
وسكون النفس اليه واطمئنانها وقبول لذلك يترك الجحود والعناد وبناء الاعمال
عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل
عليهما واما ان ما هيته ما هي فمنهم من جعله من مقولة الفعل وسيجيء تفصيل مقالته ومنهم
من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح قال
الا ان يجعل من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صرح ابن سينا جعله احد
قسمي العلم واما ما قال من انه المرضي صرح به في شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمي

العلم

الايمان في اللغة التصديق
وفي الشرع هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه
به ضرورة مالا يعلم بالضرورة ان
البني عليه السلام جاء به كالاجتهاد
الرأي ما ذهب اليه ابو حنيفة في
ان الايمان هو المعرفة
والاقرار اي العلم بما قال
النبي عليه السلام والاقرار به

الايمان في اللغة التصديق
الامن
الصدق
الاصل كان المصدق
الامن من ان يكون مكذبا
او جعل الغير آمنا من التكذيب
والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار
معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار
معنى الاذعان والقبول قال مولانا
حققه وطعه الموافق كذا في شرح
المقاصد

والحصر ان يقول بالمرضي اصدقه قلت
وما يأتي عند انت عنه فاذا اعتقد
ذلك يشبه والتوبيخ بكلا نزاعا بجهاد
معنى باهل

على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام محلا فيما اذا جعل ركنا فانه يكون له مجرد
التكلم وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة لذلك اما جعلها معاضدة له لا حجا عليه
لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه
على ما دل عليه قوله عم الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت
فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار القلب لا عدم
اعتبار عمل اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص حجة
على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية قوله فان قلت نعم
الايمان هو التصديق حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق
بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع
الى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطأ العرب في الكتاب والسنة من غير
بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم
ولما صح امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا الخضوع باعتبار متعلقه
بعد ما اريد به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة
تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن
التصديق القلبي او عن مجموعهما قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ له رد عليه
بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد
عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالته على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها
عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني وبها يتأدى
الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها ووسائل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد
بما ذكر في السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه قوله
لا نزاع في انه يسمى مؤمنا وذلك لان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي
يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى تعمهم الكرامية انه لا يطلق
على غير ذلك لغة وحيث معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان وصحة حقيقة بناء على وجود امارته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ

على

على سبيل الحقيقة في الامور الخفية كالغضب والفوقان وفساده غني عن البيان
قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره
او شرطه على ما ذهب اليه الرازي من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها
جزءا من الايمان المكتسب وكذا الوطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل
الايمان نفس الاقرار قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
قال رح فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه
ذهبت الخوارج او غير داخل فيه ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت
المعتزلة وقد لا يجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب
اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي
رح ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجاب ان الايمان
يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو
الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول
او للثاني قوله وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه اي العطف بظاهره يقتضي
ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قايم البرهان كساير الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز
ان يكون عطفه عليه اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته
عليه قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه فان المشروط بشيء مشروط بكل جزء من
اجزائه فلو دخل المشروط في الشرط يلزم اشتراطه بنفسه والقول بان المراد
بالشرط ما عدا المشروط عدول عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان
في الاية هو اللغوي فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشأن كذلك في جميع استعمالات الشرع
ونتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية
باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر قوله لما مر من ان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم
والاذعان اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب
اي الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل من اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم
في الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف

او مع الاقرار

الى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا قوله وفيه نظر لانه
الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم وجوابه ان تلك التفاصيل
لما كان الايمان بها بر متها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان
الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي فان الايمان لما كان
عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عم فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق
المتعلق بها لا محالة وما ذكره من ان التفصيلي ارنيدم وقوله اكمل مسلم وغير مفيد
وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام قوله وفيه نظر لانه حصول المثل بعد انعدام الشيء
لا يكون من الزيادة وجوابه ان الزيادة يتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة
ولا يخفى ان الموجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا
فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان
فقبوله الزيادة والنقصان ظ واما اذا اريد بالاعمال مطلق الطاعات فرضا كان
او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من
المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وتركها مواظبتها في غاية
الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما
ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد وقاتها
وانتقاصها بحسب انتقاصها ولعدم وجوبها كما في الحج والزكوة قال رح الا ان
الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا
لاحد قوله بل يتفاوت قوة وضعفا بذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع
انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني العدة والكثرة فان الزيادة والنقصان
اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج
عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا نزاع
لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه قوله
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل
بمقتضاه وكفها عن ابتلاقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب

فيكون النوافل عند من جعلها جزءا
من الايمان من خلالات الايمان ومتمماته
لا من اجزائه الاصلية منه

الجبائيان هما ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم الجبائي ايضا ولكل منهما
من قبيل التغليب كالعمرين والقمرين
محاكوهم منه

منه

منه ما قيل من ان التصديق القلبي غير كاف بل لا بد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذي اورده عليه فتامل قوله
وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف
بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله عادته
على خلق الايمان عقيب اعمال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار
كما صح النهي عن القتل والاعراض عليه على ما سلف بيانه قوله ولا يكفي المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه
الى صدق مدعي النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تكليف
بتحصيل الحاصل على انه قد حصل المعنى المسمى بكرويدن فكيف لا يكون مؤمنا
فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم معاملته
بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير
الحصول فتكفيرهم لانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات
التكذيب والانكار قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا
فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم حملها
صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت
واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام
وانما جعله مؤيدا لا حجة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم
في الجملة وان كان المؤمن اعم قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما
هو ترادفهما اذ لا نزاع في مغايرة مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام في اللغة
عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما
وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف
باحدهما فهو متصف بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما صحة سلب احدهما عن الآخر
وهو اعم من الترادف والتساوي فقد اخطاء ولعل ظن ان ضمير وحدتهما
راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى فان قلت

الايمان والاسلام واحد

للخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حصة التصديق
فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنيهما
وهو لا يستلزم الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام
لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الاية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه
لا كل شيء والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرف في اول الكتاب يشمل الفروع
والاصول بل ربما يخص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاعتقادية والاسلام
هو هذا الذي فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان او خاصا بعمل الاركان
ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو غير الايمان
بحسب المفهوم عند من يجعل عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان
جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فانه قلت يلزم
على ما ذكرت ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت
المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقته وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا
لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف او الظاهر انه
ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن
الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه
وقد وقع في كلام الشارع ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عم
والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتامل قوله والاسلام هو الانقياد
والخضوع لالوهية اي التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم
قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وذلك لانه تعالى رد قولهم آمنا
بانه كذب وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا
ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه
النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق قوله
ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آمنا قوله وهي في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير

دين الاسلام

غير انقياد الباطن وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد
والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطني وذلك لا يتصور
بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر
وان لم يعتد به شرعا قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ
بكلمة الشهادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق
القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام
المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التغاير لوجود الايمان بدون
الاسلام في الجملة قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز يريد ان القائل
اذا نوى به معنى غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى
ان قائله يكفر ان لم يأول حتى روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه اخرج
شاة ليذبح فمر به رجل فقال اتؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا تذبح
فسكن من شك في ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال اتؤمن انت قال نعم فامره بذبح
شاته فصرف ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى قوله بل
مثل قولك انا راشد متقي ان شاء الله في ان كل واحد من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمآل ويحصل به
تزكية النفس والاعجاب ولكن بينهما فرق دقيق به يحسن الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتداء لعمل الصالحات
والتقوى اي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بمامه
لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان
وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل
منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتزجر عن ارتكاب المناهي
وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها ما هو في القوة
والثابت بحيث يبقى بالشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر ومن الناس

بذلك وكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آتي الحصول يحصل لمن هداه
الله تعالى بهداه دفعة واما فوته وثباته فامر آخر خارج عن مدلول قوله انا
مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء **قوله** لكن التصديق في نفسه بل الشدة
والضعف يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عم في جميع ما جاء به
حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء في التفاصيل وخصوصيات
الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس بسبب الخذلان واتباع
الهوى والشيطان شيء من استكبار او استكراه قلبي او لساني ينافي اذعانها
ويخل بالنقص على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن
ان يتعوذ بهذا الدعاء صباحا ومساء اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك
شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة
بوعد النبي عم فلا جزم لاصل حصول الايمان المنجي السالم عن شوب امثال ذلك
فلا جزم يحال به على مشية الله تعالى قال رح وهذا اقرب لولا مخالفته لما يدعيه
الخصم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات **قوله** وكان من الكافرين دلت
الآية على ان ابليس لم يلزم كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عم
حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا في قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اي الوصول
الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة
لكن لما لم يترتب ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول
فيدخله الاستثناء والوجهان الاخيران مفيدان صحة حقيقة الاستثناء
بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة الاستثناء وليس النزاع فيها **قوله** دون
الاسعاد والاشقاء فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء في وقت
سعادته واشقائه في وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته
وشقاوته ومعنى قوله عم السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة
للصفة من علم الله انه يختم بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقاء

الابدي

الابدي من علم انه يختم له بالشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا
من تبدل السعادة والشقاوة عليه **قوله** بمعنى ان قضية الحكمة يقتضيه اي يوجبه
ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا
لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضا ومن خفي عليه هذا
المعنى قال معنى قوله يقتضيه ان محمة ان حجا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم
منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة
خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضروري
بان قضية الحكمة يقتضي الارسال البتة وقد مر مثله **قوله** وليس بممتنع كما زعمت
السمنية والبراهمة المشهور من احتجاج من يدعي امتناع الارسال انه لا يمكن
للرسل ان يعرف انه من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا
مناسب لما بين عمة السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من
مذهبهم انه لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم عم وقوم بنبوة
ابرهيم عم وانما ينكرون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي
يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة
اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم **قوله** كما ذهب
اليه بعض المتكلمين يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل
والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له اللمية فالارسال عندهم مجرد تخلوق
ارادته تعالى بذلك لا رعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة
ولا على وجه التفضيل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من
ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته
كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال ما فيه لوم وخسة نفس النبوة وان كان متمكنا
من فعله **قوله** فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه فيه اشعار بان للعقل ان يهتدي
الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء ما وراء النهر لا كما قاله الاشعرية من ان العقل
معزول هناك رأسا وقد بنى الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع

متابعة للحق فليتبعه له **قوله** وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني
عما لا يستقل العقل به فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم **قوله** فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسل اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال
بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المصدق والمكذب
وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان ان احدهما
طريق ملحوب موصل الى ما هو مقصود لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال
وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لا لهلاك
من سلك طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عم رحمة للكفار هو مجرد انهم
بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال **قوله** وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ
اشترط في المعجزة سبعة امور تضمن هذا التعريف اليها الاشارة الاول
ان يكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه تصديقا منه تعالى
ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى
بما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني
ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة
الثالث ان يكون ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به
الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر
عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم
ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى
اذ المخالف لا يعد تصديقا كشق القمر بعد دعوى فلق البحر السادس
ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه
ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي على ما قال ره
من ان التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعواه ولا شهادة دونهما كما
عرفت السابع ان يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين
عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز **قوله** بطريق جري العادة لا ظاهر
كلامه

معجزة

كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادته
الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والا لزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة
الى الاسباب المتكررة عادية عند نابل للحق ان خلق المعجز على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الخاصة لحصول العلم بصدق
النبي عم عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا
ذلك على اصول مختلطة فصل القول فيها في شرح المقاصد **قوله** لا يقدح في
ذلك الخ لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق
الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات
وقد عرفت تحقيق ذلك **قوله** فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مثل قوله تعالى
اسكن انت الآية وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة
والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له
اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كهو امتثالا غير معهود ولهذا قالوا في تعريف
النبي هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل
فقوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم تفيد ان اجتباءه بالنبوة
كان بعد ما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا
بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه
الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع
الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال واذ قلنا يا ادم اسكن الآية ولم يثبت ذلك
لغير النبي بل ربما يجعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة
او اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في
حق ام موسى عم على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا **قوله** واما نبوة محمد عم
فقد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت
يفيد العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل الثاني الاستدلال بمعجزة اصناف
الكمالات العلمية والعملية على ما فصله ره فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها

لغير النبي عم فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مقر عليه بكذب
بل في غير النبي عم مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة
وحصلناها وجدناها حاصلة له عم بحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام
الرازي هذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فان معنى النبوة اذا حصل
وجد فيه الكل فيكون هو من ساير الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن
باب برهان الان قوله فلا يكون اليه وحي ومنط احكام فانه قيل قد ورد في الحديث
ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد في الحلال
اجيب بانه ليس في شيء من ذلك نصب حكم اما الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على دينا
فانه الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع
الجزية فقيل انه من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم
الجزية وقت نزول عيسى عم ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها
لان المال تفيض في بحيث لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لنماء البركات
والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامة وينبغي ان يكون
هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى تضع الجزية
تعرضها على كل كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى في محاربة مقاتل قيل الصحيح
هو الوجه الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله
فيكون ذلك زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء
حديث طويل فيما هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى عم اني قد اخرجت عبادا
لا يدان لاحد بقتالهم يعني يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحي اما ان يكون
المراد الوحي لنصب الاحكام ويكون قوله ونصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد
او يكون المراد الوحي باسماع الكلام ولا دليل في الحديث عليه قوله ثم الاصح انه
يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى قال رح
لانه وان كان من اتباع النبي عم لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء
الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فيما هم يعبرون

للقتال

للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فنزل عيسى عم فامهم قال رح
وفي هذا دليل على ان عيسى عم يؤمهم في تلك الصلوة لكن اهل الحديث قالوا
معناه قدمهم عيسى بن مريم فيكم واما كم منكم وفي حديث آخر فينزل عيسى عم
فتقول اميرهم تعال فصل بنا فيقول لا ان بعضكم لبعض امراء تكرمة الله لهذه
الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عم ولا يكون من امة محمد عم
بل يكون مقررا لدينه وعونا على امته ومنزلة الخليفة له عم قوله على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط اي الشرائط الراوي ومن العقل والضبط والعدالة
والاسلام قوله اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين هذا في الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية
لكن القاضي ابا بكر خصصها بما يعدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم
سهوا ونسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن
ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد ساير الذنوب على التفصيل الذي
يأتي قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده عمدا او سهوا او لم يسمع
في ذلك خلاف صريح غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا صدور الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة
على انه ممتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد وفلا يكون المعجزة
لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فهم من ينفع فيه اللطف
فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور والانقياد
فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جوازه الظهور بالضرورة العادية ولزوم
الفاسد فاسد قوله هذا كله اي من قوله وكذا من تعمد الكبائر الى هنا قوله والحق
منع ما يوجب النفرة سواء كان ذلك معصية لهم كالجور مثلا او لا كقهر الامهات
فانه لا ذنب للابناء في زنى امه لكن الطبع تنفر عن اتباع اولاد الزنا
خصوصا في امر الدين قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية لانه اظهار الاسلام في

القاء النفس في التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى
الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعزة الموافق او قلته او كثرة المخالف وشوكته
وايضا منقوض بدعوة ابرهيم عم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة
خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز دفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نبينا
والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى
ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء ولم يسمع من احدهما اظهار الكفر قوله
مصروف عن ظاهره ان امكن يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة
الذنب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا
فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا
قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عم اقترف
وزرا اي ذنبا وانقاض ظهره بشيء كبيرة فنقول لا نم ان الوزر ههنا بمعنى
الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد
ما كان يغشاه من الغم الشديد والحزن المفرط لاصرار قومه على تكذيبه
والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا
استعظام له منه عم الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض
ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عمدا او كان منه قبل النبوة
فالاية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجه الآخر اذ ليس فيه
اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظايرها قوله ولا شك ان خيرية
الامة بحسب كمالهم في الدين يريد انه اضاف الخير الى الامة فيكون المراد خيريتهم من
حيث انهم امة اي ذو ملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش
قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اي خير اهل دين فاضل ما توهم من ان خيرية
الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين بل بوجه آخر ومنهم من قال دلت
الاية على ان امته عم خير الامم فيكون عم خير الانبياء لان فضل النبي بفضل
امته فتامل قوله لانه على كونه افضل من ادم وطريان الوزر على اطلاق ولد ادم

لا دل

واولاد

واولاده على النوع كما في ابن ادم وبنيه ولو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا
القول بانه في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عم
من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عم
وهو احسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير
النبي عم كما اذا قلت دخلت الدار وضربت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه
ايضا ضعف وقيل المعنى نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة
ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على اذى قومه
وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس احدهم انه اشد صبرا منه واثبت
حزما حتى اوتي ما اوتي فابتلي بما ابتلي لصبر وشكر فنهى النبي عم عن ذلك
وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عم قد ابتلي بما ابتلي للامتحان الصبر عليه بيان
ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي عن الوقوع في مثله والتشبه
ما يفضي اليه وافضليته بنبينا عم لا يقتضي انه يطيق الصبر عليه البتة قوله ولا يحسرون
اي لا يعيون من حسر البعير وتحسر واستحسر اعيي فهو كقوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون قوله مع بطء جمع بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات
والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تعالى قوله تفريط وتقصير في حالهم فان الظواهر
قد دلت على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق بعد من ذلك
حتى اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر ايضا عن المعاصي قوله بدليل صحة الاستثناء
فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول وحمل الاستثناء على
الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه
فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوقب بقوله
تعالى ما منعك ان تسجد اذ امرتك قوله فكنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا حظ
في تعرير الحكم الاية الدالة على بنوته وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنيا
او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة
قوله والحق انهما لكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد

بتاثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن
منهما غير التعليم باذنه تعالى قوله وهو واحد لما عرفت ان الكلام صفة واحدة
ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الحاصلة باعتبارها
وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره الى العدد
الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاصيل احاده في ترتب الثواب
على قرائتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من
التفسير بعيد من التفسير قوله يكون مبتدعا خارجا عن السنة يضلل
ولا يكفر هذا في انكار المواجه على التفصيل المذكور واما انكار اصل
المواجه فهو كفر بلا شبهة وسنفصل الكلام فيه فيه واجيب بان المراد
في الاية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين اية الاسراء واما حديث عائشة
رضه فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم
تكن وقت المواجه زوجة عم ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد
بعد اذ قد قيل ان المواجه كان قبل البعثة ~~قبل البعثة~~ وقيل ان يوحى
اليه وقيل بعد مبعثه بخمس سنين وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع
الاول قبل الهجرة سنة وتزوج عائشة رضه والبناء عليها بعد
الهجرة وقد تزوجها عم حديثة السن ومنهم من قال المواجه مواجاتان
ما رواه مالك بن صعصعة وهو كان في اليقظة من الحطيم او الحجر
وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابو ذر رضه وكان في المنام
من بيت ام هاني وربما اضافه عم الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه
البراق بل ان جبرئيل اتاه فاخذ بيده وعرج الى السماء قوله في الشهوات
واللذات اي المباحة قوله من قبله اي من قبل الولي بالتفسير المذكور وهذا
مجاز الكرامة عن الاستدراج وما يستعونه اهانة وهو ما يقع دلالة على
تكذيب الكذابين كما روي عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء

صحيحة

صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويجاز ايضا عما يستعونه معونة مثل ما يظهر
من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلايا قال رح ومن ههنا قالوا ان
الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يذكروا
الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تخيل وتمويه واراءة
لما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة
واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل
النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء قوله والكتاب ناطق بظهورها من مريم
حيث ذكر فيه انها جلست من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط
عليها الرطب في غير اوان النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عم
حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عم والا لما علمت مريم من اين حصل
ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته معونا
بالعمل الصالح غير معون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى
بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس معجزة لسليمان بل هو
كرامة لصاحب يعني ماتر قوله وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عم وقيل
كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل انه الخضر عم
وقيل جبرئيل عم او ملك الله تعالى وقيل سليمان نفسه قوله بينا رجل يسوق
بقرة كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكف بما
الكافة لانه الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد يكون للوقف كما في
انا فتغني غناء ما يقع بعدها الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة
بينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة نتنصف وقد
جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعانقه الكماة وروغه
يوما اتيح له جريء سلفع وتضمنها معنى الشرط لم يكن لها بد من جواب
وصح دخول اذ واذا المفاجاة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم يدخل
كلمة المفاجاة واذا اخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف

يسوق خلاف المكر والتوبيخ والواحد ويجمع وربما جعل جمع سوق

بتقدير بين او وقت تعانقه الكمي انتجاع يقال راح الثعلب اذا تاخر له قدر له الجودة قيل الجرعة والجرع المقدام السلفع من الرجال الجسور الجبور صاح

وتقبله في الشرط في محل صرف المبتداء والخبر

مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان
تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لها مقدما
او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او تكون زيادتها وكونها
لا للمفاجاة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة
وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجاة قوله وسماع سارية كلامه جعل ذلك كرامة لسارية
والاظهر ان يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس
لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة بالنسبة
الى النبي عم معجزة سواء ظهر من قبله او من احاد امته لدلالته على صدق دعوته
وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب
ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي قوله ومع ذلك لا بد من تخصص عيسى عم كانه
خص عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عم في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس عم في السماء اما لان حيوة عيسى عم
ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث
لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود
ظاهر على الارض كساير الاحياء في وقت من الاوقات لم يعدهم من الموجودين
بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصد بيان التفاضل فيما بين الخلفاء
الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عم لما كثر من الاحاديث
الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واشتهر المراء والخلاف في تعيين افضلهم وفي
خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن
مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عم حصل المرام واستقام الكلام واما
فضلهم على الصحابة رض اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عم وان الصحابة
افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء
افاضل الصحابة واكابرهم وقد اشتهر ذلك فيما بين الصحابة ايضا حتى قال
ابن عمر كنا في زمن النبي عم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد ابن

ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر رض
فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة
بل افضل جميع الامم قوله من غير تلعثم اي تلكؤ وتوقف كما روي انه عم قال
ما عرضت الايمان على احد الا وقد كان له كفر غير ابي بكر فانه لم يتلعثم واما عدم
تردده في امر المعراج فقد روي انه عم كان نايما في بيت ام هاني بعد صلوة العشاء
فاسري به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني وقال مثل لي النبيون فصليت
بهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبث ام هاني بثوبه فقال عم ما لك قالت اخشى
ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس ابو جهل فاخبره
رسول الله بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لوي هلم فحدثهم فمن
بين مصفق وواضع يده على راسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به
وسعى رجال الى ابي بكر رض فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك
قال اني اصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق قوله الذي فرق بين الحق والباطل يشير
الى وجه تسميته بالفاروق وكانه رض لفرط مهابته وغاية تصلبه في الدين كان
الناس يهابونه فلا يأتون بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه
الا كلمة الصدق ولا ينطبق فصله الا على مفصل الحق قوله ولم يجد هذه المسئلة
مما يتعلق به شيء من الاعمال حتى يكتفى فيه بالظن ويضطر الى ترجيح احد الطرفين
للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات الدينية والدنياوية اذ لا يجب
ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تفضيلا للصحابة رض فالاولى التوقف
احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان
بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رض قوله فللتوقف جهة لان الثواب عندنا
فضل من الله تعالى ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع
في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها احادا متعارضة
فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة قوله وان اريد كثرة ما يعد ذوو العقول
من الفضائل فلا لان فضائل كل احد منهم كانت معلومة لاهل الزمان وقد نقل

البناكير منهم وكما لا تهم فليس بعد ذلك للتوقف وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل
فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتاخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا
المعنى ايضا اذ ما من فضيلة يروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه
بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص لغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة
ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها في نفسها او لزيادة كميتها قوله في سقيفة بني
ساعدة ساعدة من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج
والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة
الدار لهم قوله بعد توقف كان منه وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر والاجتهاد
لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله عليه السلام فلما افاق وتامل
دخل فيما دخل فيه الجماعة قوله وترك الخلافة شورى بين الستة اي جعلها بينهم يتشاورون
ويعتبرون من هو احق منهم بحسب رايهم وانما جعلها كذلك لانه راهم افضل
ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض
ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين ولذلك
قال في حقهم ان اتفقوا اثنين او اربعة فكونوا مع الاربعة وان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن قوله وما وقع من المحاربات والمقاتلات يعني قد روي
ان جماعة من الصحابة كدا امتنعوا عن نصرة علي رض والخروج معه الى الحروب
وحاربه فرقا منهم ومن سائر المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان
فدل ذلك على عدم صحة خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب انه ذلك
لم يكن عن نزاع في خلافته بل كان عن خطاء في الاجتهاد كحرب معاوية انكروا عليه رض
ترك القود من قتلة عثمان رض بل زعموا انه مالاء على قتله والمخطي في الاجتهاد
لا يضلل ولا يفسق قوله ولعل المراد ان الخلافة والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة
اعني النيابة عن رسول الله عم في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير
متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاغراض
النفسانية كما هو شان الملوك غالبا قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى كما

ذهب

ذهبت اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب
المعتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبته
عند الفتنة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج
على ما انعقد عليه الاجماع قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال القوم
في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على معالمها ويحافظون على مراسمها
لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانتصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذئاب
الشاردة والاسود الضارية لا يتقي بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة
ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه كما عاش عيشة جاهلية فقد مات
ميتة جاهلية قوله فقد جعلوا امهم المتهمات نصب الامام قال رح روي انه لما توفي عم
خطب ابو بكر رض ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد
اله محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا ارآكم
رحمكم الله تعالى فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا
الامر قوله فان قيل فليكلف بذي شوكة له الرياسة العامة اما ما كان او غيره يريد
انه ذكر انما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو
المعتبر في الامام فلا قوله بناء على ان الامام اعم من ان يشترط في الخلافة شرائط
مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا رأي له بصارة في امر الحرب
وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك قوله واما بعد
الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قرشي
بجميع شرائط الامامة فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب بانه
انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار قال وههنا
بحث آخر هو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد
قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة
بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك
اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن

السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا كسائر
الرعية قوله محمد الباقر سمي به لبقره في العلم اي توسعه فيه والكاظم من كظم
الغيظ اجترعه او من الكظوم بمعنى السكوت قوله وسيظهر فيملاء الدنيا الانكار عليهم
في انه سيظهر المهدي ويملك سبع سنين ويملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا وانه من عترته عم من ولد فاطمة رض اجل الجبهة اقنى الانف يواطئ
اسمه اسمه عم واسم ابيه اسم ابيه عم لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار
عليهم في انه مخلوق الآن حتى يختفي محمد عم امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام
زمانه مدة حيوته وانه ابن الحسن العسكري قوله مع عدم القطع بعصمته يعني انه قد ثبت
باجماع الصحابة امامة ابي بكر رض مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت
العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب
العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ما قيل من انه لا معنى
للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط
العصمة وهو عند الخصم مم وما توهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة
على ان عدم العلم هنا غير مفيد ومن الصحابة مم قوله وغير المعصوم ظالم اما لنفسه او لغيره
ايضا قوله فلا ينال عهد الامامة كما هو المراد بالعهد في الاية بقرينة قوله اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد
النبوة قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير
مسقط للعدالة مثل الصغائر من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها
واصلحها وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان
لا يخلق الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم
على اصول اهل السنة لكن الشارح مع في شرح المقاصد توسعة في الجواب
فقال غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا
عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق
ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب المعصية مسقطة للعدالة مع عدم

التوبة

التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم هو التعدي على الغير اذ لا يخفى قوله
وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة قوله
لان بل المحنة هي ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اي يختبر هل يصبر ام يتضجر
والمراد بها ههنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال الله تعالى ليبلوكم ايكم
احسن عملا قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد تنبيه بان معنى جعل
الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويقيمون باتفاقهم
حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما اشتهر من عمر رض
وخلاف ما ذكره رح من جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين
فيتشاورون ويتفقون على احدهم قوله مسلما اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ لا ولاية
للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل
الولاية قوله والسلف كانوا ينقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور
والفسق قوله فبقاء اولى لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط
العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف
في رقاب الناس واموالهم وضياعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها لا على وجه الشرع
فيضيع الحقوق فجميع مسائل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن
كل ما يجب الاعتقاد بحقيته قوله والامامة جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا
من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف
للحق امباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات
من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهتدين فناسب دفع المطاعن
عنهم لمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكون
ويحكون ويلحقونه ويزيدون بل قد ادرجها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم
الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد على قانون الاسلام بل
هي من مباحث هذا العلم حتما على راي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى
قوله لا يبلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون

المد ويجي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اي لا يبلغ اجر انفاق
احدكم مثل الاحد من ذهبا اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا
منه وذلك لصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والفقر قوله
لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش قوله
فبحق احبهم اي بسبب حبي او ملتبسا بحبي وكذا معنى قوله فبغضي قوله
فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا اذا كان
الملعون معينا واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن عليه لقوله ع
لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والتحقيق ان ذلك
ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب اللعن عليه
وبيان لقبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله تعالى وشفاعة رسوله قوله نعم قد
يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية فمنهم من قال بالاول
بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى الثاني
زعما بان الولاية عبارة عن الوفاق بالله وصفاته وقرب منه زلفى في كرامة
عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبيده وتبليغ احكامه اليه
والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد
بين ولاية النبي ع ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد
الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم فليس جميع المباحث
التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية غايتها
انها ليست من مهماته ومعظمه وسيتلى عليك بعد من المسائل من هذا الجنس
فلا تغفل قوله عصمة منها اي حفظا اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه للتوبة
والاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم
سقوط التكليف عنه كما في المذنب المغفور قوله المراد بالنص ما ليس
اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه

وان

وانه ما يدل بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال
التاويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما
واذا لم يظهر فان كان لعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان
ما يدرك عقلا يسمى كلا او نقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها
وكل واحد من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص
ههنا الفاظ القران والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل عليها بحسب الاوضاع
اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفاء المراد بوجه ما قوله النصوص
القطعية من الكتاب والسنة المتواترة مثل المحكم والمفسر منهما والظاهر
والنص فيضلل منكرها ولا يكفر اذ لا يفيد ان اكثر من الطائفة على الاصح
قوله كحرمة الاجساد مثلا فانه محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه
بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة
وتكذيب للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور الراجعة الى الحشر
النفساني بهت صرف وافك صراح قوله لما سوغ عليه لا يكفر لانه حرمة للحرم تابعة
لمصلحة الوقت وصوم رمضان امر تعبدي فعدمها لا ينافي الحكم كما في الامم السابقة
قوله وعن محمد انه لا يكفر وهو الصحيح ولعل هذا مبني على الخلاف في ان من استحل حراما
لغيره هل يكفر ام لا فانه حرمة وطئ الحائض لمجاورة الاذى قوله وفي استحلال اللواطة
بامراته لا يكفر على الاصح لانه مجتهد فيه قوله وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان
يامره يكفر لانه رضي بالكفر والرضا بالكفر كفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره قوله
والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة ان من توجه قبلتنا وصلى صلوتنا ثم
انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل بالكفار من قال امثاله
لا يقول بتلك القاعدة يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين
والفقهاء واثبتها بدليلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع التي اكفر فيها
بعضهم بعضا واجاب عنها محافظة على تلك القاعدة قوله ومنهم من زعم ان رئيا من
الجن وتابعة لفلان وفي الجن على فعل اي مس ولفلان تابعة قرين من الجن اي

يتاثر

يتبعه والتاء للنقل وبصدقهم ما روى انه عم سئل عن الكهان فقال ليسوا
بشيء فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشيء يكون حقا فقال عم
تلك الكلمة من الحق يخطفها الجن فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها
اكثر من مائة كذبة قوله من الشيء مرادف الوجود ويرد به لازمه قوله مبني على تفسير
لفظ الشيء انه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب اليه الجاحظ
ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما وقع في كلام الزمخشري ونقل
مثله عن سيبويه وبعضهم جعلا اسما للجسم وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث
قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما فاذا كان مجرد المرور
رافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لا قائل بالفصل قوله
وفيه اجابة فان قلت لم لا يجوز ان يكون اضمارا عن كونه من المنظرين في قضاء
الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه ترتبه على دعائه كما قال الله تعالى
رب فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم قوله
قال للخريفة تصغير خذفة واحدة الخذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد
فعيل من اسيد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة
من كنانة فيهم قال رسول الله عم غفار غفر الله لها واسلم سالمها وعصية عصت الله
ورسوله قوله فذكر الدخان عن حذيفة انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا عم قوله
تعالى فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق
والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة واما الكافر فيكون
كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن عينيه يدخل في اسماع
الكفرة حتى يكون راس احدهم كراس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت اوقد فيه
ليس فيه حصاص قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير افحج احمر اعور
شاب جعد قطط كان عينه اليمنى عنبة طافية مكتوب بين عينيه
كافر يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض المشرق يقال له
خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه يهود اصبهان

سبعون

المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا
وانها اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة
من جملتها ان الماهيات غير مجعولة
يرد مواقف
المعدوم شيء اي ثابت متقرر
في الخارج مغاير صفة الوجود
فان الماهية عندهم غير الوجود
معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها
متقررة متحصلة في الخارج
وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان
الممتنع منفي لا تقرر له اصلا
اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا
اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا
فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم
الممتنع لان الوجود عندهم نفس
الحقيقة فرفعها وبه اي بما ذهب
اليه الاشاعرة قال الشيخ ايضا
فان الماهية الممكنة وان كان
وجودها زائدا على ذاتها الا انها
لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي
اذ الذهني
منه موجود

سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة
ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عم
فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله قوله والدابة قيل هو رجل والاكثرون
على انها دابة لها اربع قوائم روي ان لها راس ثور وعين خنزير
واذن فيل ولون نمر وصدر اسد وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير
بين كل مفصلين اثنى عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها ستون ذراعا
وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب
وفي الحديث انها تخرج من صفا اول ما تبدو رأسها ذات وبر وريش
لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب قوله وطلوع الشمس من مغربها عن
ابي ذر قال رسول الله حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت
الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن
فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها
ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها وذلك قوله تعالى والشمس
تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش ونزول عيسى عم بن مريم
وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين
واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر
منه مثل جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهي
حيث ينتهي نظره قوله ويأجوج ومأجوج هما من ولد يافث وعن رسول الله
في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا
السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر
وروي انهم يأتون البحيرة فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون
الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا
مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفائهم فيدخل في اذانهم
فيموتون قوله حنفا المبرد في الصحاح يقال حنف الله به الارض حنفا اي غاب

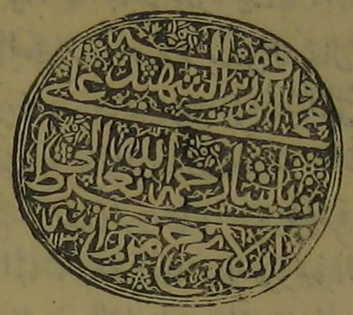
فيها وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تسوق الناس الى المحشر وعنه عم ان
اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على
الناس ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا
قوله فذهب الى كل جماعة قال رح في التلويح فحصل اربعة مذاهب
الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد
واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل
عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطاء
اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء المتكلمين الثالث ان الحكم
معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين
ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بالخطاء
هل ينفذ والرابع ما فصله في الكتاب قوله لما كان تخصيص سليمان والفهم
بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل
عليه في هذا المواضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له ادنى معرفة بافانين
الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطاء
عليهم فيه وقد اقيم الادلة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الاية ايضا
فان حكم داود عم لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان عم
ولما جاز رجوع داود الى رايه وقصته مشهورة وقد اجيب بان ففهمناها
سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان
ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق
بالفريقين وما يدل عليه قوله وكلا اتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده
في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه
لا يتم على من قال باستواء الحكمين قوله ان القياس مظهر لا مثبت رد عليه بان القياس

اجتهاد انبيا

عند

عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد يثبت بغير القياس من الادلة
الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وجه الحق فيه قوله فلو كان كل
مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين لان المجتهد عامل بموجب النص
او مفهومه فيكون حكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم
ما ذكره ومبنى هذا الدليل على ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص
بالماخذ المختلفة فيها واحد وشيء منهما غير مسلم عند الخصم قوله بل بالضرورة اي الدينية
والا فدعوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى
الثواب مجرد فضل من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي
الصرف وايضا قوله على وجه التعظيم والتكريم قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا
لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيمه بل ابتلاء
للملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة
بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف
العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمنزلة القبلة فدفع
هذا الاحتمال بان قوله تعالى كرمت يدل على انه ايجاد تكرمة اذ لم يسبقها يدل
على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم قوله الثاني ان كل واحد
من اهل اللسان لا فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في
الارض خليفة تاملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يرد الامر
على علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل
الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء
كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملائكة
فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف
آدم فلما عجزوا عن الجواب قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم
باسمائهم فلما انبأهم وتنبهوا لخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله تعالى وان

المفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع
الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفضل قوله وقد خص من ذلك بالاجماع
تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يريد ان المراد بآل ابراهيم اسماعيل
واسحاق واولادهما ويدخل فيه بنياءهم وبآل عمران موسى وهارون
ابنا عمران بن يصهر وعيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام
لاجناس ما سوى الله تع فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم
وفيهم من عوام البشر على العالمين وفيهم رسل الملائكة وقد خص من الاية
بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى
ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف
لغرضنا اذ لا مدعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا
ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها
من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين
ليس الا لعجز عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص
من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة
والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران على ما عدا رسل الملائكة
وهو ظ قوله ولا شك ان العبادة الخ لا يقال عبادة الملائكة اكثر وادوم
اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل
ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان والبيان
والمشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد
ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح بالكثرة والدوام
غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة
يترتب عليها من الثواب بالا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة
وباقي الصفات من كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيده
بالنسبة الى الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل قوله وبالجملة ان مبنى ذلك على اصول

اصول الفلاسفة دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من
قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا ممنوع انه ليس لهم كمال متوقع اصلا
ثم عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا
ايضا وان اختلف المآخذ لكنها لا يفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض
صحتها وتمامها لا يدل الا على كثرة فضائلهم وكمالاتهم لا على كثرة ثوابهم عند الله
كما هو المط الذي يجهد في اثباته حققنا الله الفوز لهذا المرام كما
وفقنا لاختتام الكلام ثم الحمد حق الحمد لمن له حق الحمد والشكر حق الشكر لمن له
كل الشكر والصلوة اطراه لمن افلح من اطراه محمد خير البرية وعلى متبعيه على الملة
الحنيفة السمحة البيضاء اليقينية

تم كتب الكتاب بعون من اليه المرجع والمآب على يد الفقير اليه المصير ابرهيم
ابن محمود بن ابرهيم بن سليمان حقهم المغفرة والرضوان يا كريم يا معبود
يا رحيم يا مستعان سنة ١٠٨٢